*MASTER NEGATIVE*
*NO. 93-81420-3*

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

# COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

*AUTHOR:*

DESSOIR, MAX

*TITLE:*

PHILOSOPHISCHES LESEBUCH

*PLACE:*

STUTTGART

*DATE:*

1910

Master Negative #

93-81420-3

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

# BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

102
D471

Dessoir, Max, 1867-1947, ed.
Philosophisches Lesebuch. Herausgegeben von Max Dessoir und Paul Menzer. Dritte, wiederum vermehrte Auflage. Stuttgart, Verlag von Ferdinand Enke, 1910.
viii, 321 p. 22cm.

Includes excerpts from Spinoza's Ethica in Kirchmann's German translation (p. [108]-122)

CONTINUED ON NEXT CARD

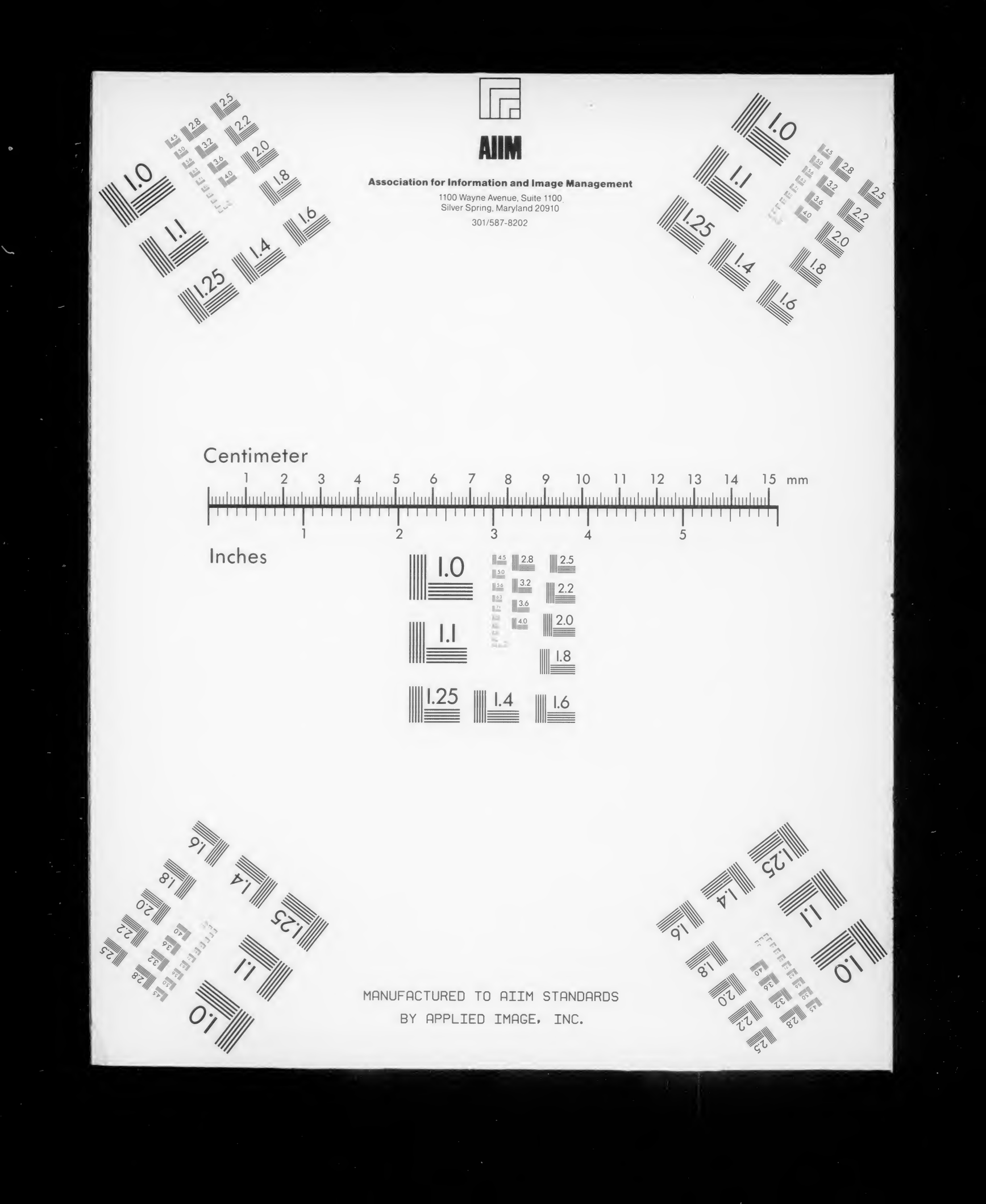
Dessoir, Max, 1867-1947, ed. Philosophisches Lesebuch. 1910. (Card 2)

Another copy in Special Collections (Spinoza) 1910.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5-17-93 INITIALS JAMES
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

M. DESSOIR UND P. MENZER

# PHILOSOPHISCHES LESEBUCH

DRITTE AUFLAGE

FERDINAND ENKE IN STUTTGART

102 D471

Columbia University
in the City of New York

Library

Special Fund

Given anonymously

This book is due two weeks from the last date stamped below, and if not returned at or before that time a fine of five cents a day will be incurred.

# PHILOSOPHISCHES LESEBUCH.

HERAUSGEGEBEN

VON

**MAX DESSOIR** UND **PAUL MENZER**
Professoren der Philosophie an den Universitäten
zu Berlin und Halle a. S.

---

**Dritte, wiederum vermehrte Auflage.**

STUTTGART.
VERLAG VON FERDINAND ENKE.
1910.

Das Übersetzungsrecht für alle Sprachen und Länder vorbehalten.

10-2074

102
D411

Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart.

# Vorwort zur ersten Auflage.

Der Plan eines Philosophischen Lesebuches ist aus folgenden Erwägungen entstanden.

Die Gegenwart scheint sich zur Philosophie wieder freundlicher zu stellen; es ist jetzt ein stärkeres und allgemeineres Interesse vorhanden als in den letzten Jahrzehnten. Nun beginnt freilich, wer heutzutage auf eigenem Wege der Philosophie sich nähert, in der Regel mit neuester Literatur. Bald aber muß er bemerken, daß in der Philosophie geschichtliche Kenntnisse zum Wesen der Sache gehören und daher nicht entbehrt werden können. Infolgedessen sieht er sich einer unübersehbaren Schriftenmasse aller Zeiten und Länder gegenüber. Gesetzt, er habe das ernsthafte Streben, aus der Quelle selbst zu schöpfen, verfüge aber nur über durchschnittliche Mußezeit. Wo soll er beginnen? Wie das Wichtigste herausfinden? Dieser Verlegenheit will unser einführendes Büchlein abhelfen, indem es ausgewählte Stellen bietet und durch sie zur Versenkung in das Ganze und zu weiterem Fortschreiten aufmuntert.

Bei unseren Studenten verhält es sich ähnlich, obgleich sie den Vorteil einer geordneten Unterweisung genießen. An den Universitäten — leider noch nicht an allen Technischen Hochschulen — wird regelmäßig über Geschichte der Philosophie vorgetragen. Wie verschieden nun auch diese Vorlesung gehandhabt werden mag — ein Merkmal bleibt ihr immer: sie kann ebensowenig wie die zahlreichen „Grundrisse der Geschichte der Philosophie“ die Meister selber sprechen lassen. So kommt der Lernende leicht dahin, daß er seine Lektüre auf moderne Schriften einschränkt und im übrigen sich mit umformenden Berichten begnügt. Dagegen muß angekämpft werden. Wer sich in den Studienjahren mit Philosophie befaßt, soll Achtung vor Wert und Ausdehnung des Geleisteten empfinden, und dazu ist unerläßlich, daß er das Ursprüngliche in seiner ganzen Lebendigkeit kennen lernt. Als Ergänzung zu den Vorlesungen ist daher dies Lesebuch gedacht: es liefert erläuterndes Anschauungsmaterial, setzt die Hörer in einen unmittelbaren Verkehr mit den großen Philosophen der Vergangenheit

und ermöglicht es, im gleichen Schritt mit dem Fortgang der Vorlesung eine ungefähre Anschauung von der Denk- und Schreibweise zu erhalten, die diesem oder jenem Klassiker der Philosophie eigentümlich ist.

Dem gerügten Mangel können im akademischen Unterricht die „Übungen" abhelfen. Da sie jedoch in der Regel die genauere Kenntnis nur e i n e s Autors vermitteln, so würde ihnen eine Reihe von Büchern entsprechen müssen, deren jedes Auszüge aus den Werken e i n e s Philosophen enthielte. Wir haben in der Tat an ein solches Unternehmen gedacht, das in etwa zwanzig Bändchen die Hauptpunkte der Systeme in der ursprünglichen Fassung bieten soll. Aus vielen Gründen ist vorläufig aber nur dies bescheidenere und leichter verwendbare Lesebuch bearbeitet worden.

Von diesen Gründen sei einer erwähnt. Das vorliegende Buch denken wir uns für jene Zukunft mitbestimmt, wo die philosophische Propädeutik in den Lehrplan aller höheren Schulen aufgenommen sein wird. Wie die Dinge sich jetzt gestaltet haben, werden Elemente der Philosophie den Schülern der obersten Klasse zum Ersatz für andere, ihnen verlorene Bildungsbestandteile dargeboten werden müssen; im Grunde kann nur fraglich sein, ob eine historische oder eine systematische Unterweisung vorzuziehen ist. Mit Hilfe dieses Werkchens kann beides miteinander verbunden und das Selbstdenken des Jünglings, das hitzig zur Weltanschauung emporstrebt, auf die bestimmten Probleme hingeleitet werden. Selber denken lernt man am besten an einem Stoff, der durch und durch Gedanke ist; und dieser Stoff kann nicht anders als durch Eigentätigkeit wahrhaft aufgenommen werden.

Wenn bisher über den Zweck des Buches gesprochen wurde, so muß wohl auch über seine tatsächliche Gestalt einiges gesagt werden. Es wäre eitel, zu hoffen, daß die Fachgenossen mit der Beschränkung auf siebzehn Philosophen und mit der Auswahl der Stücke durchgängig einverstanden sein können. Aus inneren und äußeren Gründen hatten wir die Grenzen aufs engste zu ziehen und damit uns selber die Pein des Wählens zu steigern. Aber wir planen eine allmähliche Erweiterung und vertrauen auf die freundliche Hilfe derer, die Philosophie lehren, um bei etwa nötig werdenden späteren Auflagen Lücken und Fehler ausgleichen zu können; wir bitten alle Benutzer des Buches, daß sie die aus ihrer Erfahrung entsprungenen Verbesserungsvorschläge uns mitteilen wollen. Eine empfindliche Schwierigkeit lag ferner darin, zwischen den geschichtlich und den sachlich wichtigsten, den schönsten und den kennzeichnendsten Stellen zu wählen. Wie wir uns jeweilig entschieden haben, wird der Kundige leicht erkennen; maßgebend



blieb, ob die Stelle in den Zusammenhang des Ganzen — denn es besteht ein solcher — unmittelbar sich fügte. In Bezug auf die Schwierigkeit sind wir nicht sehr ängstlich gewesen. Philosophie ist eine ernste Angelegenheit und kann die Aufbietung aller geistigen Kräfte beanspruchen. Ein Lesebuch, das diesen Sachverhalt vertuschen und bloß der Erholung dienen wollte, würde Verwirrung und Schaden stiften.

Zur Hilfe sind die „Erläuterungen" da. Wir haben sie so einzurichten versucht, daß zwar keine wirkliche Schwierigkeit übergangen ist, anderseits jedoch dem Forschen des Lesers und der Tätigkeit eines Lehrers genug Spielraum bleibt. Nach Möglichkeit lassen wir auch in ihnen die Philosophen selber zu Worte kommen, fügen aber mancherlei hinzu, um das Fortspinnen des Fadens nach verschiedenen Richtungen zu erleichtern. Die literarischen Hinweise geben nur das, was bequem zu erreichen und für den heutigen Stand der Forschung das bedeutsamste ist. Bei dem Zweck dieses Buches — scheint uns — würde alles philologische und historische Detail mehr stören als fördern. Damit die Aufmerksamkeit nicht durch die Form in Anspruch genommen, sondern lediglich auf den Inhalt gesammelt werde, bieten wir die Stücke fremder Sprache in deutscher Übertragung. Aus gleichem Grunde sind die deutschen Texte in der jetzt geltenden Rechtschreibung gegeben. Zur Verdeutlichung sind in vielen Fällen Überschriften von uns hinzugefügt worden.

Die Anordnung der Lesestücke ist die zeitliche. Inhaltlich beziehen sich die meisten auf die allgemeine Richtung des Denkens und die Grundfragen der Erkenntnistheorie; von Beiträgen zur Psychologie, Ästhetik und Pädagogik haben wir vorläufig abgesehen.

Der Plan des Buches ist von Max Dessoir ausgegangen; die Ausarbeitung war gleichmäßig zwischen beiden Herausgebern verteilt; die Verzeichnisse sind von Paul Menzer angefertigt. Den Abschnitt über Thomas von Aquino hat Herr Professor Ernst Commer (Wien) bearbeitet, dem wir und mit uns die Leser dafür zu Dank verpflichtet sind. Daß die Erläuterungen dieses Abschnittes ausführlicher gehalten sind, dürfte bei der im allgemeinen mangelhaften Kenntnis der Thomistischen Philosophie gerechtfertigt und willkommen erscheinen.

B e r l i n im Juni 1903.

## Vorwort zur zweiten Auflage.

Außer mancherlei Verbesserungen hat die neue Auflage auch Erweiterungen erfahren. Es sind hinzugekommen Lesestücke aus der Aristotelischen Ethik und Politik, aus Sextus Empiricus und Seneca, aus Comte und Mill — alle von geringer oder mittlerer Schwierigkeit. Wir danken für die freundliche Beurteilung, die unserem Versuch allgemein zu teil wurde, und werden Ratschläge für die fernere Ausgestaltung gern entgegennehmen.

Berlin im April 1905.

## Vorwort zur dritten Auflage.

Der Inhalt auch dieser Auflage ist um zwei neue Stücke (aus Fechners und Lotzes Schriften) vermehrt worden. Weitere wesentliche Änderungen bestehen darin, daß der früher gebotene Abschnitt aus der Aristotelischen Logik fortgelassen wurde und Thomas von Aquino sowie Locke jetzt durch andere Kapitel vertreten sind. Wir hoffen, daß jene Erweiterung wie diese Änderungen sich als vorteilhaft erweisen werden.

Berlin und Halle a. S. im Februar 1910.

## Inhaltsverzeichnis.


| | Seite |
|---|---|
| I. Plato. | |
| Die Ideenlehre | 1—7 |
| Die Idee des Guten und die Erkenntnislehre | 7—13 |
| Erläuterungen | 13—19 |
| II. Aristoteles. | |
| Von der Wissenschaft | 20—22 |
| Vom Denken des Denkens | 22—23 |
| Das Wesen der Tugend | 23—28 |
| Über die Glückseligkeit | 28—32 |
| Vom Staate | 32—35 |
| Erläuterungen | 35—42 |
| III. Sextus Empiricus. | |
| Die Tropen der Skeptiker | 43—47 |
| Erläuterungen | 47—49 |
| IV. Seneca. | |
| Ein glückseliges Leben | 50—56 |
| Erläuterungen | 56—59 |
| V. Plotin. | |
| Von dem Einen | 60—64 |
| Erläuterungen | 64—66 |
| VI. Thomas von Aquino. | |
| Von den Teilen der Philosophie | 67—68 |
| Vom Sein | 68—69 |
| Von der Substanz | 69 |
| Von den Universalien | 69—70 |
| Vom Erkenntnisgrunde | 70—71 |
| Erläuterungen | 71—79 |
| VII. Meister Eckhart. | |
| Von der Liebe | 80—82 |
| Wie der Wille alle Dinge vermag | 82—83 |
| Erläuterungen | 83—85 |
| VIII. Francis Bacon. | |
| Von der Induktion | 86—88 |
| Von den Idolen | 89—90 |
| Erläuterungen | 90—92 |
| IX. Descartes. | |
| Woran man zweifeln kann | 93—97 |
| Über die Natur des menschlichen Geistes | 97–104 |
| Erläuterungen | 104–107 |
| X. Spinoza. | |
| Gott ist die Ursache aller Dinge | 108—111 |
| Die Natur handelt nicht nach Zwecken | 111—115 |
| Die göttliche Liebe | 115—117 |
| Erläuterungen | 117—122 |

Seite

XI. Locke.
Über unsere komplexen Ideen von Substanzen . . . 123—132
Erläuterungen . . . . . 132—134

XII. Berkeley.
Von den abstrakten Ideen . . . . . 135—143
Erläuterungen . . . . . 143—146

XIII. Leibniz.
Die Monadologie . . . . . 147—152
Erläuterungen . . . . . 153—157

XIV. Hume.
Vom Ursprung der Ideen . . . . . 158—161
Von der Idee der notwendigen Verknüpfung . . . . 161—167
Erläuterungen . . . . . 167—170

XV. Kant.
Vom Eigentümlichen aller metaphysischen Erkenntnis . 171—175
Ist überall Metaphysik möglich? . . . . . 175—178
Wie ist Erkenntnis aus reiner Vernunft möglich? . . 178—181
Wie ist reine Mathematik möglich? . . . . . 181—191
Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis zur philosophischen . . . . . 191—202
Erläuterungen . . . . . 202—210

XVI. Fichte.
Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre . . . . . 211—220
Erläuterungen . . . . . 220—222

XVII. Hegel.
Vom Begriff der Geschichte der Philosophie . . . . 223–232
Erläuterungen . . . . . 232—236

XVIII. Herbart.
Veränderung als Gegenstand eines Trilemma . . . . 237—246
Erläuterungen . . . . . 246—248

XIX. Schopenhauer.
Alles Leben ist Leiden . . . . . 249—261
Erläuterungen . . . . . 261—266

XX. Comte.
Über Wesen und Bedeutung der positiven Philosophie . 267—272
Erläuterungen . . . . . 273

XXI. John Stuart Mill.
Über die letzte Rechtfertigung des Nützlichkeitsprinzips 274—282
Erläuterungen . . . . . 282—284

XXII. Fechner.
Die Grundansicht . . . . . 285—293
Erläuterungen . . . . . 293—295

XXIII. Lotze.
Die Ideenwelt . . . . . 296—309
Erläuterungen . . . . . 309—310

Namenregister . . . . . 311—313
Sachregister . . . . . 314—321

I.

# Plato.

## Die Ideenlehre.

XVIII. — — — — Es scheint mir nun notwendig zu erklären, was ich eigentlich unter einem Philosophen verstehe, um die gewagte Behauptung zu rechtfertigen, daß gerade die Philosophen regieren müssen. Denn wenn dies klar geworden ist, werden wir nachweisen können, daß es einigen von Natur gebührt, der Philosophie sich zu widmen und Führer im Staate zu sein, daß die anderen aber nicht dazu berufen sind und den Führern folgen sollen. — Das zu bestimmen wäre allerdings Zeit, sagte er. — Folge mir also, vielleicht werden wir es irgendwie ausreichend erklären. — Nur zu, antwortete er.

XIX. Werde ich dich, sagte ich, erinnern müssen oder weißt du es von selbst, daß in einem Menschen, bei dem wir wahrhaft von Liebe sprechen können, diese Liebe niemals nur einen Teil des geliebten Gegenstandes umfassen darf, sondern ihn in seiner Gesamtheit ergreifen will? — Ich glaube, du mußt mich daran erinnern, antwortete er, denn ich verstehe es nicht recht. — Ein anderer, versetzte ich, dürfte so sprechen wie du, Glaukon; doch ein so in der Liebe bewanderter Mann müßte es eigentlich wissen, daß den Freund der Knaben und der Liebe alle jugendlichen Gestalten reizen und quälen, weil sie der Aufmerksamkeit und Freundlichkeit ihm wert zu sein scheinen. Oder geht es euch nicht so mit den schönen jungen Menschen? Den einen werdet ihr, weil er ein Stumpfnäschen hat, allerliebst nennen und preisen, von des anderen Habichtsnase sagt ihr, sie habe etwas Königliches, von dem dritten, der zwischen diesen beiden die Mitte hält, er habe die schönsten Proportionen, die Dunklen findet ihr männlich aussehend, die Blonden nennt ihr Söhne der Götter, und daß einer honiggelbe Farbe habe — kann diesen Ausdruck ein anderer als ein Liebhaber erfunden haben, der einen Schmeichelnamen suchte und die Blässe sich gern gefallen ließ, wenn sie mit Schönheit verbunden war? Kurz, ihr ergreift alle Vorwände und erschöpft alle Ausdrücke, um keinen ungepriesen zu lassen, der in der

Blüte der Schönheit steht. — Wenn du nach mir als Muster die Art der Liebhaber überhaupt bestimmen willst, so will ich es, um das Gespräch nicht aufzuhalten, erlauben. — Siehst du denn auch nicht, sagte ich, daß die Liebhaber des Weines es ebenso machen und jeden Wein unter jedem Vorwande loben? — Allerdings. — Ebenso kannst du sehen, wie die Ehrgeizigen, wenn sie nicht Generäle werden können, auch eine geringere Rangstufe einnehmen, und wenn sie nicht von den Größeren und Höheren geehrt werden, sich um die Achtung der Kleineren und Geringeren bemühen, weil sie nun einmal ehrbegierig sind. — Sicherlich. — Und nun entscheide dich zu einer Antwort: Wenn wir von einem Menschen sagen, sein Streben richte sich auf ein Ziel, wollen wir damit sagen, daß er alles, was es zu bieten vermag, anstrebt, oder nur einen Teil davon? — Alles, erwiderte er. — So werden wir also auch von dem Philosophen sagen, daß er nicht einen Teil der Weisheit begehre, den anderen aber nicht, sondern die ganze? — Allerdings. — Wenn also jemand nicht lernen mag, zumal da er jung ist und noch kein Verständnis dafür hat, was nützlich ist und was nicht, so werden wir ihn nicht einen Freund des Lernens und der Weisheit nennen, wie wir auch von dem mäkligen Esser nicht sagen, daß er hungere oder Speise begehre oder ein Freund der Speisen sei, sondern, daß er ein schlechter Esser ist. — Richtig. — Wer aber willig alles Lernbare in sich aufzunehmen strebt, und darin unersättlich ist, den werden wir mit Recht einen Freund der Weisheit nennen, nicht wahr? — Da sagte Glaukon: Du wirst viele und wunderliche Leute dieser Art finden; denn die Schaulustigen alle, die sich nichts entgehen lassen wollen, scheinen mir von dieser Art zu sein, und die Hörlustigen nehmen sich, unter die Philosophen gerechnet, höchst wunderlich aus, da sie zu Gesprächen mit diesen und zum Studium nur höchst ungern kommen würden, aber, als würden sie dafür bezahlt, alle Chorgesänge zu hören, bei den Dionysosfesten herumlaufen und weder bei den städtischen noch bei den ländlichen fehlen. Werden wir nun diese alle und andere, die sich um etwas dieser Art und um kleine Künste eifrig bemühen, Weisheitsfreunde nennen? — Keineswegs, sagte ich, sondern nur Weisheitsfreunden ähnlich.

XX. Welche nennst du nun die wahren Weisheitsfreunde? fragte er. — Die, erwiderte ich, welche die Wahrheit zu schauen begehren. — Das wäre recht schön, versetzte er, aber was verstehst du darunter? — Keineswegs leicht für einen anderen war meine Antwort, du aber wirst mir, glaube ich, folgendes zugeben. — Was denn? — Schönes und Häßliches sind einander entgegengesetzt, folglich sind sie zwei. — Natürlich. — Da sie zwei sind, ist jedes von beiden eines. — Ja. — Vom Gerechten und Ungerechten, vom Guten und Schlechten, und von allen Begriffen



gilt also gleichmäßig, daß ein jeder für sich eins ist, aber dadurch, daß er in Verbindung mit Handlungen und Körpern und anderem überall in die Erscheinung tritt, auch jeder als vieles erscheint. — Du hast recht, sagte er. — Danach, sagte ich, unterscheide ich: einerseits die von dir genannten Schaulustigen und Kunstliebenden und die Leute der Praxis, und anderseits die, von denen wir handeln, die man allein mit Recht Philosophen nennen dürfte. — Wie meinst du das? fragte er. — Die Hörbegierigen und Schaulustigen, antwortete ich, haben doch wohl ihre Freude an den schönen Stimmen und Farben und Gestalten und allem, was durch diese geschaffen wird, ihr Sinn ist aber unfähig, das W e s e n d e s S c h ö n e n zu schauen und zu umfassen. — So ist es, erwiderte er. — Die aber, welche dem Schönen selbst nahen und es für sich schauen können, sind sie nicht selten? — Sehr selten! — Wer nun zwar schöne Dinge anerkennt, aber nicht die Schönheit als solche, noch auch, wenn ihn einer zur Erkenntnis derselben hinleitet, fähig ist zu folgen, glaubst du, daß der ein Traumleben oder ein waches Leben führt? Bedenke weiter: nennen wir nicht d e n einen Träumenden, der schlafend oder wachend, das was einer Sache nur ähnlich ist, nicht für ein nur eben Ähnliches, sondern für die Sache selbst hält? — Ich wenigstens würde einen solchen einen Träumenden nennen, versetzte er. — Und nun im Gegensatz hierzu: wer das Schöne selbst für etwas hält und es selbst und das, was an ihm teil hat, zu schauen vermag und der weder das nur Teilhabende für das Schöne selbst, noch dieses für jenes hält, scheint dir ein solcher ein waches Leben oder ein Traumleben zu führen? — Sicherlich ein waches, sagte er. — Werden wir das Denken eines solchen als eines Erkennenden also nicht mit Recht ein Erkennen nennen, das des anderen aber Meinung (Vorstellung), weil er nur etwas meint? — Allerdings. — Wenn aber nun der, dem wir nur ein Meinen, nicht ein Erkennen zuschreiben, uns deshalb zürnt und uns bestreitet, daß wir im Recht sind, können wir ihn mit irgend etwas beschwichtigen, ohne ihn merken zu lassen, daß er verwirrt ist? — Das ist wohl nötig, sagte er. — Überlege denn, was wir ihm sagen werden. Oder willst du, daß wir die Frage so einrichten, wenn er etwas wisse, so mißgönnten wir es ihm durchaus nicht, sondern wir würden gern etwas davon erfahren. Ich würde ihn fragen: „Erkennt der Erkennende etwas oder nichts?“ Antworte du mir für ihn. — Ich antworte also, versetzte er: er erkennt etwas. — Seiendes oder Nichtseiendes? — Ein Seiendes, denn wie sollte ein Nichtseiendes erkannt werden? — Steht es uns nun, auch wenn wir es von mehreren Seiten betrachten, hinreichend fest, daß das vollkommen Seiende auch vollkommen erkennbar, das schlechterdings Nichtseiende aber schlechterdings unerkennbar ist? — Ganz

fest. — Gut; wenn nun aber etwas so beschaffen ist, daß es zugleich ist und nicht ist, wird es dann nicht in der Mitte liegen zwischen dem rein Seienden und dem schlechterdings nicht Seienden? — Ja. — Da sich nun also das Erkennen auf das Seiende, das Nichtwissen mit Notwendigkeit aber auf das Nichtseiende bezog, muß nicht auch für das in der Mitte Liegende etwas gesucht werden, was zwischen Nichtwissen und Erkennen liegt, wenn es etwas dergleichen gibt? — Gewiß. — Sagen wir nun, daß das Meinen (Vorstellen) etwas ist? — Sicherlich. — Und daß im Erkennen eine andere Kraft sich äußere, oder dieselbe? — Eine andere. — Einen anderen Gegenstand hat also das Meinen, einen anderen das Erkennen, entsprechend der jedem eigentümlichen Kraft? — Ja. — Ist nun das Erkennen von Natur für das Seiende bestimmt, um zu erkennen, daß das Seiende ist? — Doch es scheint mir notwendig, zuvor noch folgendes zu erörtern. — Was denn?

XXI. Ich behaupte, daß Kräfte diejenige Art des Seins sind, in denen sich ein Vermögen von uns ausspricht und daß man überall da, wo ein Können seinen Ausdruck findet, von Kraft sprechen kann. Zum Beispiel rechne ich das Sehen und das Hören zu den Kräften, wofern du verstehst, was ich mit dem Begriff sagen will. — Ja, ich verstehe, sagte er. — Höre denn, was ich von ihnen denke. An einer Kraft sehe ich weder Farbe noch Gestalt, noch sonst irgend etwas derartiges, wie an vielem anderen, bei dessen Betrachtung ich einige voneinander verschiedene Eigenschaften unterscheide. Bei einer Kraft aber sehe ich nur auf das Ziel ihres Wirkens und auf das, was sie hervorbringt und danach pflege ich jede Kraft als eine einzelne zu benennen und die, welche für dasselbe bestimmt ist und dasselbe hervorbringt, benenne ich jedesmal gleich; die aber, welche für etwas anderes bestimmt ist und etwas anderes hervorbringt, nenne ich anders. — Wie hältst du es damit? — Ebenso, sagte er. — Kehren wir also wieder zum Thema zurück, sagte ich. Nennst du das Wissen eine Kraft oder zu welcher Gattung rechnest du es sonst? — Ja, und zwar die stärkste unter allen Kräften, nenne ich es, erwiderte er. — Werden wir nun das Meinen zu den Kräften zählen oder zu einer anderen Gattung? — Auch zu den Kräften, versetzte er, denn das, wodurch wir vorzustellen vermögen, ist nichts anderes als Vorstellen. — Aber du hast kurz zuvor zugestanden, daß Wissen und Meinen nicht dasselbe sei. — Wie könnte auch, versetzte er, ein Vernünftiger je das Fehlerlose mit dem Fehlerhaften gleichsetzen? — Gut, sagte ich, es ist also auch klar, daß wir darin einverstanden sind, Meinen sei etwas anderes als Wissen. — Ja. — Ihrer verschiedenen Natur nach erwirken sie also etwas voneinander Verschiedenes, worauf sie sich auch beziehen. — Sicherlich. — Und das Erkennen bezieht sich doch wohl



auf das Seiende und will erkennen, wie sich das Seiende verhalte? — Ja. — Die Meinung aber, sagen wir, stellt nur vor. — Ja. — Erkennt sie dasselbe wie das Wissen und wird Erkanntes und Vorgestelltes dasselbe sein? oder ist das unmöglich? — Unmöglich, erwiderte er, nach dem Zugestandenen, wenn der verschiedene Ursprung verschiedene Kraft erzeugt, beide aber, Meinen und Wissen, Kräfte sind, doch jede eine andere, wie wir gesagt haben. — Deshalb ist es unmöglich, daß Vorgestelltes und Erkanntes dasselbe sei. Ist also das Seiende Gegenstand des Erkennens, so muß das Vorstellen einen anderen Gegenstand haben als das Sein? — Ja. — Ist das vielleicht das Nichtseiende? oder ist es auch unmöglich, das Nichtseiende vorzustellen? Bedenke aber: richtet der Vorstellende nicht sein Vorstellen auf etwas? oder ist ein Vorstellen möglich, das nichts vorstellt? — Unmöglich. — Vielmehr: etwas wird vorgestellt? — Ja. — Nichtseiendes wird aber doch nicht etwas, sondern mit vollstem Rechte nichts genannt. — Sicherlich. — Nichtseiendem entsprach aber doch mit Notwendigkeit Nichtwissen, dem Seienden aber Erkennen? — Richtig, sagte er. — Weder Seiendes noch auch Nichtseiendes wird also vorgestellt? — Gewiß. — Vorstellen also wäre weder Nichtwissen noch Erkennen? — So scheint es. — Steht es nun außerhalb von diesen, entweder das Erkennen an Deutlichkeit übertreffend, oder das Nichtwissen an Undeutlichkeit? — Keines von beiden. — Aber scheint dir etwa, fragte ich, das Vorstellen dunkler als das Erkennen, doch heller als das Nichtwissen? — Ganz gewiß, sagte er. — Liegt es innerhalb von beiden? — Ja. Das Vorstellen läge also in der Mitte zwischen beiden? — Allerdings. — Haben wir nun nicht im vorhergehenden gesagt, wenn sich etwas von der Art zeige, daß es zugleich sei und nicht sei, so liege es in der Mitte zwischen dem wahrhaft Seienden und dem schlechterdings Nichtseienden und weder werde Wissen noch Nichtwissen ihm entsprechen, sondern irgend eine Fähigkeit, welche zwischen beiden in der Mitte liegen muß? — Ja. — Und als das hat sich nun das Vorstellen herausgestellt. — So ist es.

XXII. Es bliebe uns also wohl noch übrig, das zu finden, was an beidem Teil hat, am Sein und am Nichtsein und das mit keinem von beiden genau und richtig bezeichnet würde, damit wir, wenn es uns vorkommt, es mit Recht als einen Gegenstand des Vorstellens bezeichnen und so einer jeden der drei Fähigkeiten, den beiden äußersten sowohl wie der mittleren, den ihr entsprechenden Gegenstand zuweisen. Oder nicht so? — Allerdings. — Wenn das nun feststeht, werde ich auf meine Fragen irgend jemand um Antwort bitten, der an ein Schönes an sich und an einen sich immer gleich bleibenden Begriff der Schönheit

an sich nicht glaubt, wohl aber eine Vielheit schöner Dinge annimmt, als ein Schaulustiger, der es durchaus nicht zugibt, wenn jemand behauptet, es gebe ein Schönes und ein Gerechtes und so fort. Gibt es denn, mein Bester, werden wir sagen, unter diesen vielen schönen Dingen nicht etwas, was nicht auch häßlich erscheinen wird, und unter den gerechten eines, was nicht als ungerecht, und unter den heiligen, was nicht als unheilig? — Gewiß, versetzte er, es ist notwendig, daß sie sowohl schön wie häßlich erscheinen, und das gilt von allem, wonach du sonst fragst. — Wie aber das viele Doppelte? erscheint das etwa weniger halb als doppelt? — Durchaus nicht. — Kommt dem Großen und Kleinen, Leichten und Schweren mehr diese Bezeichnung zu als die entgegengesetzte? — Nein, antwortete er, sondern immer wird jedes beide Namen führen können. — Sind nun alle diese Einzeldinge mehr das, was von ihnen gerade im Augenblick ausgesagt wird, als was nicht ausgesagt wird? . . . Es ist zweifelhaft und weder als seiend noch als nichtseiend, weder als beides noch als keines von beiden läßt sich irgend etwas mit Sicherheit denken. — Weißt du nun, sagte ich, etwas Besseres mit ihnen anzufangen oder weißt du eine bessere Stelle für sie als in der Mitte zwischen Sein und Nichtsein? Denn weder dunkler als Nichtseiendes, das heißt mit einem höheren Grade von Nichtsein behaftet, werden sie erscheinen, noch heller als Seiendes, das heißt mit einem höheren Grade von Sein. — Sehr richtig, sagte er. — Wir haben also wohl gefunden, daß was die Vielen vieles annehmen vom Schönen und dem übrigen derart zwischen dem Nichtseienden und wahrhaft Seienden umherschwankt? — Ja. — Und vorher waren wir einig geworden, daß, wenn sich etwas dergleichen zeige, es als Gegenstand der Meinung, nicht des Erkennens bezeichnet werden müsse, da das dazwischen Umherschwankende auch mit der dazwischen liegenden Kraft aufgefaßt wird? — Ja. — Von denen also, die viel Schönes beschauen, das Schöne aber nicht sehen, noch einem anderen, der sie dazu führen will, folgen können, und die vielerlei Gerechtes, das Gerechte selbst aber nicht und so fort, werden wir sagen, daß sie über alles nur eine Meinung haben, aber nichts von dem, was sie so vorstellen, erkennen. — Notwendig. — Doch denen, die ein jedes sehen, wie es an sich selbst immer gleichmäßig sich verhält, werden wir ihnen nicht Erkennen im Gegensatz zu den anderen zusprechen? — Ganz gewiß. — Wir werden also auch sagen, daß diese das lieben und sich dazu neigen, wovon es Erkenntnis gibt, jene dazu, wovon Meinung. Du erinnerst dich doch, daß wir sagten, diese letzteren liebten schöne Stimmen und Farben und dergleichen, das Schöne selbst aber ließen sie nicht einmal gelten als seiend? — Ja. — Werden wir also fehlgreifen, wenn wir sie mehr Meinungsliebende



als Weisheitsliebende nennen? und werden sie uns deshalb sehr zürnen? — Nicht wenn sie mir folgen; denn dem Wahren zu zürnen ist nicht recht. — Dagegen, die, welche in jedem Falle das Seiende selbst lieben, muß man Philosophen nennen, nicht aber Meinungsliebende? — Ganz gewiß.

---

### Die Idee des Guten und die Erkenntnislehre.

XVI. — — Ein Philosoph darf also den weiteren Weg nicht scheuen und ein Lernender darf sich nicht weniger anstrengen als ein Turner oder er wird, wie wir eben sagten, niemals zum Ziel der höchsten und am meisten von ihm zu erstrebenden Erkenntnis gelangen. — Ist denn das von uns Abgehandelte noch nicht höchste Erkenntnis, fragte er, gibt es noch ein Höheres als die Gerechtigkeit und die anderen von uns erwähnten Tugenden? — Es gibt ein Höheres, sagte ich. Auch dürfen wir nicht wie bisher uns mit einem flüchtigen Umriß begnügen, sondern müssen uns von ihnen die allerklarste Anschauung verschaffen. Wäre es denn nicht lächerlich, mit heißem Bemühen nach der möglichst genauen und klaren Erkenntnis minderwertiger Dinge sonst zu streben, die höchsten aber nicht auch der höchsten Sorgfalt für wert zu erachten? — Das ist ein sehr richtiger Gedanke. — Doch glaubst du, daß jemand dich freilassen wird, ohne gefragt zu haben, was die höchste Erkenntnis und ihr Gegenstand nach deiner Ansicht sei? — Ich glaube es kaum, frage deshalb nur. — Jedenfalls hast du es nicht selten schon gehört, jetzt aber erinnerst du dich nicht daran oder willst mir Schwierigkeiten machen, um zu streiten. Ich glaube eher das letztere. Denn daß die Idee des Guten die höchste Erkenntnis ist, hast du oft gehört und ebenso, daß die Gerechtigkeit und die anderen Tugenden erst heilsam und nützlich werden durch ihre Zugehörigkeit zu ihr. Und auch jetzt weißt du ungefähr, was ich damit sagen will, und ferner, daß wir das Wesen des Guten noch nicht genügend kennen. Wenn das aber der Fall ist und wenn ohne eine solche Kenntnis alles übrige Wissen, so groß es auch sein mag, uns nichts nützt, gerade so als wenn wir etwas besäßen ohne das Gute — oder glaubst du, es sei ein Gewinn, alles zu besitzen, nur nicht etwas Wertvolles? oder alles zu wissen, nur nicht das Schöne und Gute? — Bei Gott nicht! sagte er.

XVII. Ferner weißt du auch bereits, daß den meisten Menschen die Lust das Gute zu sein scheint, den Besseren die Einsicht. — Allerdings. — Ferner, mein Freund, daß die, welche diese Ansicht haben, nicht zu zeigen wissen: welche Einsicht, schließlich aber doch sagen müssen: die Einsicht des Guten. — Damit machen sie sich lächerlich. —

Allerdings, sagte ich, erst schelten sie, daß wir das eigentliche Gute nicht wüßten, nachher setzen sie eine solche Kenntnis bei uns voraus; denn sie sagen, es sei Erkenntnis des Guten, als wenn wir dann verständen, was sie sagen, wenn sie das Wort „gut" aussprechen. — Sehr richtig! — Wie steht es nun mit den anderen? Wenn sie die Lust für das Gute halten, schweben sie vielleicht in einem geringeren Irrtum als ihre Gegner? Werden sie nicht auch gezwungen, zuzugestehen, daß einige Genüsse schädlich seien? — Sicherlich. — Sie müssen zugeben, glaube ich, Gutes und Schlechtes sei ein und dasselbe. Nicht wahr? — Ja. — Es ist also deutlich, daß es viele und große Meinungsverschiedenheiten über das Gute gebe? — Allerdings. — Ist nicht ferner deutlich, daß viele sich mit dem bloßen Schein vom Gerechten und Guten begnügen und trotzdem es tun und besitzen und dafür angesehen sein wollen, als hätten sie es wirklich. Gutes aber will niemand nur dem Scheine nach besitzen, sondern jeder strebt nach seinem wirklichen Besitz, den Schein aber verachtet alle Welt. — Jawohl. — Wonach also jede Menschenseele strebt und wofür sie alles tut in dunkler Ahnung seines hohen Wertes, doch in Unsicherheit und ungenügender Kenntnis, was es eigentlich sei, ohne einen sicheren Glauben daran wie auch bei anderen Dingen, ohne das aber auch alles übrige Wertvolle zu Grunde geht — über ein für uns so sehr Bedeutsames sollten wir auch jene im Finstern herumtappen lassen müssen, die die Besten im Staat sein sollen, denen wir alles anvertrauen? — Nein, durchaus nicht. — Wenigstens glaube ich, daß das Gerechte und Schöne, das ohne Kenntnis, weshalb es gut sei, geschieht, an dem einen schlechten Verwalter haben werde, dem diese gründliche Kenntnis mangelt, und ich vermute, daß vorher niemand jene wird recht erkennen können. — Das stimmt. — Eine Staatsverfassung wird nach unserem Urteil also erst dann vollendet eingerichtet sein, wenn ihr oberster Leiter über diese Frage vollkommene Kenntnis besitzt?

XVIII. Ja, notwendig. — Doch hältst du, lieber Sokrates, das Gute für ein Wissen oder für Lust? oder denkst du noch anders darüber? — Du Trefflicher, sagte ich, lange gabst du zu erkennen, daß dir die Ansicht anderer hierüber nicht genüge. — Es scheint mir auch gar nicht recht, lieber Sokrates, sagte er, die Meinungen anderer mitzuteilen, seine eigene aber nicht, zumal wenn man schon so lange Zeit sich damit beschäftigt hat. — Wie? sagte ich, scheint es dir recht, über das, was man nicht weiß, zu sprechen, als wisse man es? — Keineswegs soll man das tun, wohl aber soll man seine Meinungen eben als Meinungen vorzutragen bereit sein. — Wie? fuhr ich fort, hast du noch nicht gemerkt, wie schmählich die Meinungen ohne Erkennen



sind, von denen ja die besten blind sind? Oder findest du einen Unterschied zwischen denen, welche ohne Vernunft ein Körnchen Wahrheit erhaschen und den Blinden, die auch ihren Weg richtig treffen? — Gar nicht, sagte er. — Du willst also Schmähliches, Blindes und Krummes erfahren, da du doch von anderen Klares und Schönes hören kannst? — Um Gottes willen, lieber Sokrates, rief hier Glaukon, laß uns nur nicht noch am Ende im Stich! Wir wollen ja damit zufrieden sein, wenn du auch nur ebenso, wie du über Gerechtigkeit, Besonnenheit und das übrige gesprochen hast, auch über das Gute sprichst.— Auch ich, sagte ich, lieber Freund, würde damit sehr zufrieden sein. Aber daß es mir nur nicht unmöglich ist, dies zu leisten und ich bei dem besten Willen durch meine Ungeschicklichkeit vor euch lächerlich werde. Allein, ihr Vertrauensseligen, was das Gute selbst ist, wollen wir jetzt noch lassen, denn es scheint mir nach unserem jetzigen Anlauf viel zu weit, auch nur bis zu dem zu kommen, was ich jetzt darüber meine. Doch will ich, wenn es euch auch angenehm ist, über das sprechen, was mir ein Erzeugnis des Guten und zwar ein ihm ähnliches zu sein scheint, wenn aber nicht, so lasse ich es. — Nein, sprach er, sage es nur. Ein anderes Mal kannst du uns ja die Beschreibung des Urhebers liefern. — Ich wollte, sagte ich, daß ich euch die ganze Schuld zahlen und ihr sie einstreichen könntet und nicht wie jetzt nur die Zinsen. Diesen Zins und dies Erzeugnis des Guten nehmt also jetzt an. Doch seht euch vor, daß ich euch nicht wider Willen mit falscher Münze zahle. — Das wollen wir schon nach Möglichkeit tun, beginne du nur! — Nachdem wir, sagte ich, uns verständigt und ich euch an das vorher Gesagte und auch sonst schon oft Erklärte erinnert habe. — Was denn? fragte er. — Viel Schönes und viel Gutes und jedes ein einzelnes, sagen wir, gibt es und wir sondern es durch Erklärung ab? — Ja. — Dann aber wieder das Schöne selbst und das Gute selbst und so auch alles, was wir vorher als vieles setzten, setzen wir als eine Idee eines jeden und nennen danach jegliches, was es ist. — So ist es. — Und von jenem vielen sagen wir, daß es gesehen werde, aber nicht gedacht; von den Ideen hingegen, daß sie gedacht werden, aber nicht gesehen. — Sicherlich. — Womit sehen wir nun das Gesehene? — Mit dem Gesicht, sagte er. — Nicht auch ebenso, fuhr ich fort, mit dem Gehör das Gehörte, und so mit den übrigen Sinnen alles Wahrnehmbare? — Freilich. — Hast du auch wohl beachtet, wie der Bildner der Sinne das Vermögen des Sehens und Gesehenwerdens bei weitem am köstlichsten gebildet hat? — Kaum, sagte er. — Nun dann überlege einmal. Bedürfen wohl das Gehör und die Stimme noch eines anderen, damit jenes höre und diese gehört werde, so daß beim Fehlen dieses dritten jenes nicht hören kann und diese nicht gehört werden? — Nein, sagte er. —

Und ich glaube, fuhr ich fort, daß auch die meisten anderen Sinne, um nicht zu sagen alle, nichts dergleichen nötig haben. Oder kannst du einen anführen? — Nein, sagte er. — Merkst du aber nicht, daß das Gesicht und das Sichtbare eines solchen bedürfen? — Wieso? — Wenn auch in den Augen Sehkraft ist und ihr Besitzer sie zu gebrauchen versucht und wenn auch Farbe für sie da ist: so weißt du, daß beim Fehlen eines Dritten, dafür Geschaffenen, die Sehkraft nichts sieht und die Farben ungesehen bleiben. — Was ist denn das, was du meinst? fragte er. — Was du, sagte ich, Licht nennst. — Du hast recht. — Nicht durch etwas Geringes sind also das Gesicht und das Sehbare mit einem köstlicheren Bande als die anderen solchen Verbindungen aneinander geknüpft, wenn das Licht nicht etwa ein unedles ist. — Ganz und gar nicht ist es das, sagte er.

XIX. Wen der himmlischen Götter kannst du nun als Ursache dafür anführen, daß das Licht das Auge das Schönste sehen läßt und das Sehbare zu Sichtbarem macht? — Den, den du und alle anderen nennst; denn offenbar fragst du doch nach der Sonne. — Steht nun das Gesicht zu diesem Gott in folgendem Verhältnis? — In welchem? — Das Gesicht ist nicht die Sonne, weder es selbst noch auch das, woran es gebunden ist, das wir Auge nennen. — Freilich nicht. — Aber das sonnenähnlichste, denke ich, ist es doch unter den Werkzeugen der Wahrnehmung. — Bei weitem. — Und auch die Kraft, welche es hat, besitzt es doch als einen Ausfluß von jenem Gott, den es in sich aufgenommen? — Allerdings. — So ist also auch die Sonne nicht das Gesicht, sie wird aber von diesem, als seiner Ursache, gesehen. — So ist es. — Verstehe mich nun, sagte ich, so, daß ich diese Sonne als jenen Sprößling des Guten bezeichne, welchen das Gute sich ähnlich gezeugt hat, so daß wie jenes selbst in dem Reiche des Denkbaren sich zu dem Denken und dem Gedachten verhält, so diese in dem des Sichtbaren zu dem Gesicht und dem Gesehenen. — Wie ist das, sagte er, zeige mir das genauer. — Wenn man die Augen, sagte ich, nicht auf Gegenstände richtet, auf deren Oberfläche das Tageslicht fällt, sondern auf solche im unsicheren Licht der Nacht, so sind sie, wie du weißt, blöde und scheinen beinahe blind, als ob nicht reine Sehkraft in ihnen wäre. — Ganz recht, sagte er. — Wenn man aber die Augen auf das richtet, worauf die Sonne scheint, so sehen sie deutlich und es zeigt sich, daß in eben diesen Augen Sehkraft wohnt. — Freilich. — Ebenso nun denke über die Seele. Wenn sie sich auf das heftet, woran Wahrheit und das Seiende glänzt, so bemerkt und erkennt sie es und es zeigt sich, daß sie Vernunft hat. Wenn aber auf das halb in Dunkel Getauchte, das Entstehende und Vergehende, so stellt sie nur vor, und ihr Gesicht verdunkelt sich so, daß sie mit ihren Vorstellungen ohne Unterlaß wechselt und keine Vernunft zu haben scheint. — Freilich. — Das also, was dem Erkennbaren Wahrheit mitteilt und dem Erkennenden die Kraft dazu gibt, soll für uns die Idee des Guten sein; doch wenn sie auch die Ursache der Erkenntnis und erkannter Wahrheit ist, so wirst du, so schön sie beide auch sind, Erkenntnis und Wahrheit, dir jenes doch nur richtig denken, wenn du es als ein anderes und noch schöneres als beide denkst. Erkenntnis und Wahrheit, sowie dort Licht und Gesicht für sonnenartig zu halten, war zwar recht, für die Sonne selbst aber nicht. So dürfen wir diese beiden zwar für gutartig halten, keins von beiden aber für das Gute selbst, sondern noch höher ist des Guten Wesen zu schätzen. — Eine unerreichbare Schönheit, sagte er, verkündigst du, wenn sie Erkenntnis und Wahrheit hervorbringt, selbst aber über diesen an Schönheit steht. Für Lust hältst du sie also doch gewiß nicht. — Lästre nicht, sagte ich, sondern betrachte so ihr Ebenbild noch weiter. — Wie? — Du wirst, wie ich glaube, zugeben, daß die Sonne nicht allein dem Sichtbaren die Fähigkeit verleiht gesehen zu werden, sondern auch das Werden, Wachstum und Nahrung, obgleich sie selbst nicht das Werden ist. — Wie sollte sie das sein! — Ebenso gib nun zu, daß dem Erkennbaren nicht nur das Erkanntwerden von dem Guten komme, sondern auch das Sein und Wesen habe es von ihm, da doch das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt.

XX. Da sagte Glaukon: Beim Apoll, das ist ein wundervolles Übertreffen! — Du gerade, sagte ich, bist schuld daran, da du mich gezwungen hast zu sagen, was mir davon dünkt. — Höre nur nicht auf, sagte er, wenigstens nicht, bis du den Vergleich mit der Sonne noch weiter durchgeführt hast, wenn noch etwas zurückblieb. — Gewiß, es fehlt noch mancherlei. — So lasse nur ja auch nicht das Kleinste aus. — Ich werde wohl, denke ich, sehr vieles auslassen müssen, indessen von dem, was jetzt gesagt werden kann, will ich absichtlich nichts übergehen. — Ja nicht, sagte er. — Wir sagen also, sagte ich, daß von den zweien das eine über die Gattung des Denkbaren und sein Reich, das andere über das Sichtbare herrsche; ich sage nicht: über den Himmel! damit du nicht glaubst, ich spielte mit Worten. Also diese beiden Arten hast du nun: das Denkbare und das Sichtbare. — Ja. — Denke dir nun eine in zwei ungleiche Teile geteilte Linie und teile wiederum jeden Teil nach demselben Verhältnis, so gibt dir, wenn du dies auf das Geschlecht des Sichtbaren und des Denkbaren anwendest, nach dem Verhältnis von Deutlichkeit und Unbestimmtheit im Sichtbaren der eine Abschnitt Bilder. Ich nenne aber Bilder zuerst die Schatten, dann die Erscheinungen (Spiegelungen) im Wasser und solche, die sich auf

allen dicht gefügten, glatten und glänzenden Flächen finden und alles dergleichen. Verstehst du? — Ja. — Und als den anderen Abschnitt setze das, dem diese gleichen, nämlich die Tiere um uns und das gesamte Pflanzenreich und alles Menschenwerk. — Gut. — Wirst du nun auch einräumen wollen, daß in Bezug auf Wahrheit und Falschheit wie sich das Vorstellbare von dem Erkennbaren unterscheidet, so auch das Nachgebildete von dem Gegenstand, den es nachbildet? — Ganz sicher. — Überlege nun auch, wie das Denkbare zu teilen ist. — Wie? — Den einen Teil muß die Seele, das in ihm Vorhandene als Bilder gebrauchend, erforschen von Voraussetzungen aus, ohne zum Anfang zu gelangen, vielmehr nach dem Ende hin, den anderen hingegen zwar auch von Voraussetzungen ausgehend, aber in Richtung auf den keiner Voraussetzungen mehr bedürftigen Anfang und mit Hilfe der Begriffe selbst ohne die bei jenem angewendeten Bilder. — Ich habe deine Auseinandersetzung nicht richtig verstanden. — Es wird dir leichter werden, sagte ich, wenn ich noch folgendes vorausschicke. Ich denke, du weißt, daß die, welche sich mit Geometrie und Arithmetik und dergleichen beschäftigen, nach den Sätzen, welche ihrer Wissenschaft zu Grunde liegen, das Gerade und Ungerade, die Figuren und drei Arten der Winkel bei jedem Beweisverfahren voraussetzen, ohne daß sie sich noch anderen Rechenschaft darüber geben zu müssen glauben, als sei dies schon allen deutlich. Vielmehr führen sie hiermit beginnend gleich das weitere aus und gelangen dann folgerecht zu dem, auf dessen Untersuchung sie ausgegangen waren. — Allerdings, sagte er, das weiß ich. — Auch daß sie sich der sichtbaren Figuren bedienen und ihre Auseinandersetzungen in Bezug auf diese machen, obgleich sie nicht von diesen handeln, sondern von jenen, welchen diese gleichen, und daß sie für das Viereck überhaupt selbst und seine Diagonale ihre Beweise führen, aber nicht für das von ihnen gezeichnete. Das gilt in Bezug auf alles übrige: was sie nachbilden und abzeichnen, wovon es auch Schatten und Bilder im Wasser gibt, dessen bedienen sie sich zwar als Bilder, streben aber immer jenes selbst zu erkennen, was man nicht anders sehen kann als mit dem Verstand. — Du hast recht, sagte er.

XXI. Diese Art des Verstehens also, sagte ich, gebe allerdings auch Erkennbares, die Seele sei aber genötigt, bei der Erforschung desselben sich der Voraussetzung zu bedienen, nicht so, daß sie zum Anfang zurückgeht, weil sie über die Voraussetzungen nicht mehr hinausgehen kann, sondern so, daß sie sich der von den niederen Dingen dargestellten Bilder bedient, und zwar derer, die im Vergleich mit den anderen als hell und klar verherrlicht und in Ehren gehalten werden. — Ich verstehe, daß du das meinst, was zur Geometrie und den ihr verwandten Disziplinen gehört. — So verstehe denn auch, daß ich als den anderen Teil des Denkbaren dasjenige bezeichne, was die Vernunft unmittelbar ergreift, indem sie vermittels des dialektischen Vermögens Voraussetzungen macht nicht als angenommene Grundsätze, sondern wahrhaft letzte Voraussetzungen gleichsam als Einschritt und Anlauf, damit sie, bis zum Aufhören aller Voraussetzung an den Anfang von allem gelangend, diesen erfasse und, sich so wiederum an alles haltend, was mit jenem zusammenhängt, zum Ende hinabsteige, ohne sich überhaupt dabei irgendwie eines sinnlich Wahrnehmbaren, sondern nur der Ideen selbst an und für sich zu bedienen, und so am Ende eben zu ihnen, den Ideen, gelange. — Ich verstehe, sagte er, zwar noch nicht genau, denn du scheinst mir recht vielerlei zu sagen; doch aber, daß du feststellen willst: das, was vermittels der dialektischen Wissenschaft vom Seienden und Denkbaren geschaut werde, sei sicherer als das von den eigentlich sogenannten Wissenschaften Gefundene, deren Ausgangspunkte Voraussetzungen sind, die dann die Forschenden mit dem Verstande und nicht mit den Sinnen betrachten müssen. Weil sie aber ihre Betrachtung nicht so anstellen, daß sie bis zu den Ausgangspunkten zurückgehen, sondern nur von Annahmen aus, so scheinen sie dir keine Vernunfterkenntnis davon zu haben, obgleich, ginge man vom Anfang aus, sie ebenfalls erkennbar wären. Verstand aber, nicht Vernunft, scheinst du mir die Fertigkeit der Mathematiker und was dem ähnlich ist, zu nennen, als etwas zwischen der bloßen Vorstellung und der Vernunfterkenntnis Liegendes. — Vollkommen richtig, sagte ich, hast du es aufgefaßt! Und nun nimm mir auch die diesen vier Teilen zugehörigen Zustände der Seele dazu: die Vernunfteinsicht als zum obersten, die Verstandesgewißheit als zum zweiten gehörig, dem dritten aber weise den Glauben zu und dem vierten die Wahrscheinlichkeit, und ordne sie dir so in der Weise, daß jedem von ihnen so viel von Gewißheit zukommt, wie das, worauf sie sich beziehen, teil an der Wahrheit hat. — Ich verstehe, sagte er, und räume es ein und ordne sie wie du sagst.



Die beiden Lesestücke sind aus Platos (427—347) Hauptwerk, dem „S t a a t“ (aus dem fünften und sechsten Buch), entnommen und gehören zu den klassischen Stellen, an denen unser Philosoph die „Ideenlehre“ darstellt. Zu ihrem Verständnis möge folgende Vorbemerkung dienen, welche allerdings nur eine vorläufige Orientierung sein kann und deshalb die von der Wissenschaft diskutierten Fragen unberücksichtigt lassen muss. Wer in diese eindringen will, benütze die weiter unten angegebene Literatur.

Zwei Sätze und die daraus abzuleitenden Folgerungen sind es, die Platos Erörterungen bestimmen: es gibt nichts Bleibendes — es gibt e i n ewiges, unveränderliches Sein. Der erste Satz erlaubt eine doppelte Anwendung. Einmal in Bezug auf die Außenwelt: es ergibt sich dann die Lehre vom

Wechsel aller Dinge (Heraklit). Anderseits in Bezug auf das eigene Ich des Menschen: hier ergibt sich ein ewiger Wechsel der Bewußtseinsvorgänge. An das letzte Ergebnis können wir die Folgerung knüpfen, daß mit diesem so wechselnden Material etwas Feststehendes, Bleibendes nicht erkannt werden könne. Diese Ansicht läßt sich am besten erläutern an der Verschiedenheit der Empfindungen verschiedener Menschen oder eines Menschen zu verschiedenen Zeiten demselben Gegenstand gegenüber (zum Beispiel Geschmacksempfindungen). Wir drücken diese Tatsache aus, wenn wir von der Subjektivität der Sinnesempfindungen sprechen. Von dieser Einsicht aus können wir übergehen zum Zweifel an der Möglichkeit einer allgemein gültigen Erkenntnis (Protagoras und die Sophisten). Der andere Satz: „es gibt e i n ewiges, unveränderliches Sein", gilt auch einmal für die Außenwelt, er geht von der Tatsache des Erfülltseins derselben mit Wirklichem, der den Raum füllenden Masse, aus und behauptet im Gegensatz dazu die Undenkbarkeit des Nichtseienden, des Nichterfülltseins (Parmenides). Für dies so erfaßte Sein muß ein Beständiges in unserem Bewußtsein nachgewiesen werden. Es kann nicht in der Erkenntnis durch die Sinne liegen, sondern nur im vernünftigen Denken. Sokrates hat, von dem Bedürfnis getrieben, Beständiges für das menschliche Handeln nachzuweisen, diese Art des Erkennens näher bezeichnet als Erkenntnis durch Begriffe und er hat versucht, planmäßig die volkstümlichen Vorstellungen von den Tugenden aus dem Wechsel der Meinungen zur Klarheit und sicheren Umgrenzung des Begriffes zu erheben. Dieser Gegensatz und diese Vorbereitung einer Lösung durch Sokrates bedingen das Denken Platos. Dem in der Lehre vom ewigen Wechsel liegenden Gedanken von der Vielheit des Wirklichen wird er gerecht durch die Behauptung nicht eines einzigen, unveränderlichen Seins, sondern durch die Annahme vieler ewiger, unveränderlicher, für sich bestehender Wesenheiten, der Ideen (vergleiche zu 2 40 ff.). Ihre Erkenntnis wird uns übermittelt durch das begriffliche Denken. Das so begrifflich, wahrhaft Erkannte ist für Pl. zugleich das wahrhaft Seiende. Die Ideen sind der Urgrund des Seins. „Die Platonische Ideenlehre gründet sich auf die zwei Momente, daß ihrem Urheber ohne die Wirklichkeit der Begriffe weder ein wahres Wissen, noch ein wahres Sein möglich erscheint" (Zeller).

Zur Einführung in Platos Philosophie können die Darstellungen in den Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie dienen: Überweg-Heinze, 10. Auflage, Bd. I, 1909; J. E. Erdmann, 4. Auflage, 1896, Bd. I; Vorländer, 2. Auflage, 1908, Bd. I. Ferner die Grundrisse zur alten Philosophie: Windelband, Geschichte der alten Philosophie, 2. Auflage, 1894; Zeller, Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie, 9. Auflage 1909. In diesen Werken findet der Leser Hinweise, die ein eindringenderes Studium leiten können. Aus der Menge der dort angegebenen Literatur sei hier nur aufgezählt: Zeller, Philosophie der Griechen, 4. Auflage, 1889, Bd. II, 1. Abt.; Windelband, Platon, 4. Auflage, 1905; Gomperz, Griechische Denker, 2. Auflage, 1903, Bd. II, und Natorp, Platos Ideenlehre, 1903. — Platos Dialoge sind in sechs Bänden in der *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum* bei Teubner erschienen.



Die beste Übersetzung des „Staat" ist die im Jahre 1818 erschienene von Schleiermacher (neu herausgegeben und erläutert von v. Kirchmann, Philos. Bibl., Bd. 80, 2. Auflage). Nach dieser Übersetzung ist unser Text hergestellt unter Benützung der Übersetzung von Teuffel-Wiegand 1857. Doch sind zahlreiche Veränderungen vorgenommen worden, wie sie der archaistische Charakter von Schleiermachers Übersetzung nötig machte.

1 11. Der Sprechende ist Sokrates, die Antwortenden sind Adeimantos und Glaukon. Pl. hat für den „Staat" die Form gewählt, daß Sokrates ein früher von ihm geführtes Gespräch wiedererzählt.

1 13. Diese Behauptung findet sich zu Anfang unseres Kapitels ausgesprochen in den berühmten Sätzen: „Bevor nicht entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten oder die jetzt so genannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und gründlich philosophieren und dieses beides zusammenfällt, die Staatsgewalt und die Philosophie . . . eher gibt es kein Aufhören der Schäden für die Staaten und auch nicht für das Menschengeschlecht." Über die Staatslehre Platos vergleiche die oben angegebene Literatur. Vielleicht hat es Interesse zu hören, was Kant zu diesem Satze sagt: „Daß Könige philosophieren oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen, weil der Besitz der Gewalt das freie Urteil unvermeidlich verdirbt. Daß aber Könige oder königliche (sich selbst nach Gleichheitsgesetzen beherrschende) Völker die Klasse der Philosophen nicht schwinden oder verstummen, sondern öffentlich sprechen lassen, ist beiden zu Beleuchtung ihres Geschäftes unentbehrlich." Vergleiche Kants Schrift „Zum ewigen Frieden", 1795 (in Reclams Universalbibliothek erschienen).

2 22. Ein solches Streben nennt Pl. den Eros. In jedem sterblichen Wesen lebt das Bedürfnis, sich zum Unsterblichen zu erheben. Das Ziel wird erreicht im Anschauen der Ideen. Hierüber handelt vor allem Platos Symposion (Gastmahl).

2 40 ff. Diese Ausführungen lassen die Ideenlehre mit völliger Klarheit dem Leser entgegentreten. D a s Schöne ist ein für sich Bestehendes. Wir gelangen auf dem Wege der Begriffsbildung zu einem Allgemeinen, das von all den Einzeldingen u. s. w. gilt, die wir als schön bezeichnen. Indem wir bei Betrachtung der Einzeldinge immer nur auf die eine Eigenschaft, die Schönheit an ihnen, sahen, haben wir sie getrennt von allem anderen, das heißt „für sich" betrachtet. Mit der in der Vorbemerkung erwähnten Übertragung des Seins auf das Gedachte wird aus dem Für-sich-G e d a c h t e n ein Für-sich-S e i e n d e s. Diese Einsicht drücken wir am besten aus, wenn wir sagen „das Schöne". Wir haben aber weiter schon hervorgehoben und erfahren es unten (3 40 und 6 34 ff.), daß das Schöne und überhaupt die Ideen das wahrhaft Seiende sind. Die bunte Welt mit ihrer Vielheit von Dingen und deren Eigenschaften hat also nur eine abgeleitete Realität. Die Dinge haben teil *) an jener Welt des wahrhaft Seienden. — Wir heben kurz die Schwierig-

*) So im Anschluß an unseren Text. Andere Bestimmungen dieses Verhältnisses finden sich bei Pl. Man orientiere sich für weiteres Studium in der angegebenen Literatur.

keiten dieser Lehre hervor. Eine solche besteht vor allem darin, daß wir uns Begriffe als Wirkliches denken sollen, die uns nur ein Gedankliches sind. Wenn wir auch zugestehen wollten, daß in dem systematischen Aufbau der Begriffe, in der wissenschaftlichen Erkenntnis über die Welt eine höhere Art der Erkenntnis gegenüber dem unsicher und ungeordnet gesammelten Material der täglichen Erfahrungen liegt, so werden wir der an uns gestellten Forderung dies Gedankensystem als wahrhaft seiend aufzufassen, nicht genügen können, weil die letzte Wirklichkeit für uns doch immer ein unvergleichlich eigenartiges Erlebnis in unserem Bewußtsein ist. — Eine weitere Schwierigkeit liegt in der Frage, wie das Schöne ein Vieles sein könne. Plato braucht hier, um die Beziehung zwischen Idee und Erscheinung auszudrücken, das Wort „Teilhaben". Versuchen wir diese Beziehung von der Idee aus zu verstehen, so entsteht die Frage, wie die für sich bestehende Idee in Teilen hervortreten könne. Wird der Gedanke des Fürsichseins streng durchgeführt, so liegt darin, daß die Ideen keine Beziehung haben können, also auch nicht zur Erscheinungswelt; dann aber können wir nicht von ihnen sagen, daß sie das wahre Sein in Bezug auf diese sind. Sobald wir aber nur den Gedanken des Teilhabens einführen, führen wir den Gedanken des Ganzen und seiner Teile ein, das heißt eine Beziehung, welche ein Sein für ein anderes in sich enthält. Vgl. Lesestück Nr. XXIII.

3 20. Vergleiche die Vorbemerkung und 6 10 f.

4 23. Vergleiche 10 15 f.

6 10 f. Pl. weist hier dem nur vorstellenden Betrachten Unsicherheit nach. Die Begriffe, die er hier verwendet, nennen wir Beziehungs- (Relations-) Begriffe. Sprechen wir zum Beispiel von der Größe eines Menschen, so könnten wir ihn groß etwa in Bezug auf ein kleinstes Lebewesen, klein im Verhältnis zur Erde nennen. So nennen wir ihn zugleich groß und klein. Es fehlt uns also jede Sicherheit eines richtigen Urteils, da die Beziehungen ja veränderlich sind. Über diese Unsicherheit will Pl. hinauskommen durch die Erkenntnis des „Guten, Gerechten, Schönen, Großen, Kleinen" u. s. w. — Von hier aus können wir unser Erkennen überhaupt prüfen und fragen, ob wir je aus solchen Beziehungen in unseren Aussagen über die Dinge der Außenwelt herauskommen. Man denke zum Beispiel an den Begriff der Ursache und Wirkung. Alle unsere Naturgesetze drücken solche Beziehungen aus. Eine moderne Philosophie, die bei dieser Einsicht stehen bleibt, ist der Positivismus (vergleiche darüber Geschichte der neueren Philosophie von R. Falckenberg, 6. Auflage, 1908, S. 496—506). Wenn wir dann weiter unser Verhältnis zu dem, was wir erkennen, betrachten, so finden wir auch eine letzte Beziehung: zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten. Daraus ergeben sich Probleme, wie sie der Leser in den Lesestücken aus Kant und Fichte und in den Erläuterungen dazu erörtert findet.

Verbindende Erörterung.

In den zwischen unserem ersten und zweiten Lesestück liegenden Kapiteln schildert Pl. zuerst die Natur (φύσις) des Philosophen. Ein solcher haßt das Falsche und liebt die Wahrheit, der Tod hat für ihn keinen Schrecken, er ist „von



gutem Gedächtnis, gelehrig, edelmütig, anmutig, der Wahrheit Freund und ihr verwandt, ebenso der Gerechtigkeit, Tapferkeit und Besonnenheit, an Erziehung und Alter vollendet". Dagegen wird eingewandt, daß die bisherige Erfahrung keineswegs diesem Ideale des Philosophen entspreche. Pl. erkennt diesen Einwand nur für die bestehenden Zustände der Staaten als berechtigt an, wo die Erziehung gerade die edelsten Naturen am meisten vernichtet (Sophisten!). Das Ideal kann nur erreicht werden durch eine völlige Änderung der Staatsverfassung. Zur Fortsetzung des abgebrochenen Themas leitet dann die Frage über, warum die Philosophen zur Leitung des Staates geeignet sind. Wir lassen Pl. selbst sprechen, da schöner der Wert der Philosophie kaum geschildert werden kann: „Die nun kosten und gekostet haben, was für eine süße und herrliche Sache die Philosophie ist und auf der anderen Seite die Torheit der Menge deutlich genug einsehen, und daß, gerade heraus gesagt, nicht einer unter den Staatslenkern etwas Heilbringendes erwirkt noch Mitkämpfer sein kann, um der guten Sache den Sieg zu erringen, sondern dass wie einer, der unter die wilden Tiere gefallen ist und nicht Unrecht mit tun will, und, da er doch nicht im stande ist, einer allein allen Wilden Widerstand zu leisten, ehe er für den Staat oder seine Freunde etwas ausrichten könnte, ohne Nutzen für sich und die anderen zu Grunde gehen würde — dies alles wohl zu Herzen nehmend, wird ein solcher sich ruhig verhalten und, sich nur um das Seinige bekümmernd, wie man im Winter, wenn der Wind Staub und Schlagregen herumtreibt, hinter einer Mauer untertritt, froh sein, wenn er die anderen voll Frevel sieht, nur selbst von Ungerechtigkeit und unheiligen Werken frei dieses Leben hinzubringen, und beim Abschiede daraus in guter Hoffnung ruhig und zuversichtlich zu scheiden." Und einige Seiten später heißt es: „Wer in der Tat seine Gedanken auf das Seiende richtet, hat ja wohl nicht Zeit, hinunterzublicken auf das Treiben der Menschen und im Streit gegen sie sich mit Eifersucht und Widerwillen anzufüllen; sondern auf Wohlgeordnetes und sich immer Gleichbleibendes schauend, was unter sich kein Unrecht tut oder leidet, sondern nach Ordnung und Regel sich verhält, werden solche auch dies nachahmen und sich dem nach Vermögen ähnlich bilden ... Der Philosoph, der mit dem Göttlichen und Geregelten umgeht, wird auch geregelt und göttlich, soweit es nur dem Menschen möglich ist. Verleumdung aber gibt es überall viel. Wenn er nun den Drang fühlt, zu versuchen, wie er das, was er dort sieht, auch in der Menschen Sitten einbilden könne, im einzelnen sowohl als öffentlichen Leben, um nicht nur sich allein zu bilden, glaubst du, er werde ein schlechter Bildner zur Besonnenheit und Gerechtigkeit sein und zu jeder Bürgertugend?" Der höchsten Aufgabe entspricht nun die Schwierigkeit, ihr gerecht zu werden. Um dies zu können, muß der Philosoph in die Tiefen der Erkenntnis eindringen. Pl. wendet sich zu den „schwierigsten Forschungen". Hier setzt unser zweites Lesestück ein.

7 24. Der Leser beachte, wie in den oben zitierten Stellen der Gedanke der Ordnung der Ideen unter ein Höheres schon vorbereitet wurde. Hier erfahren wir, wie diese Ordnung beschaffen ist.

7 35. Es sei darauf hingewiesen, daß diese Anschauung der großen Menge auch philosophische Vertreter in der sogenannten Kyrenaischen Schule, insbesondere in Aristipp, gefunden hatte. Er lehrte, daß die Lust an und für sich ein Gut sei. Doch solle im Genuß den Menschen die Einsicht leiten, sie soll ihn die verschiedenen Güter im Hinblick auf das Lebensglück als letzten Zweck richtig beurteilen lehren. Der Mensch darf nicht ein Knecht der Lust sein, er soll sie beherrschen. Vergleiche über diese Lehre die oben erwähnten Schriften von Zeller, Überweg, Windelband, Gomperz, Vorländer.

9 3 9. Dies ist in den vorhergehenden Büchern geschehen.

9 36. Der Weltbildner (δημιουργός) schafft in der Platonischen Kosmogonie die Welt und die Wesen in ihr. Hierüber handelt der Dialog Timaeus.

10 20. Schön drückt Goethe diesen Gedanken aus:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken.

11 22. Zur Vergleichung sei eine andere Äußerung über die Idee des Guten zitiert. Im dritten Kapitel des siebenten Buches spricht Sokrates das aus, was er seinen „Glauben" nennt: „Was ich sehe, das sehe ich so, daß zuletzt unter allem Erkennbaren und nur mit Mühe die Idee des Guten erblickt wird, wenn man sie aber erblickt hat, sie auch gleich dafür anerkannt wird, daß sie für alle die Ursache alles Richtigen und Schönen ist, im Sichtbaren das Licht und die Sonne, von der dies abhängt, erzeugend, im Erkennbaren aber sie allein als Herrscherin Wahrheit und Vernunft hervorbringend und daß sie also sehen muß, wer vernünftig handeln will in eigenen oder öffentlichen Angelegenheiten." Der Leser wird bemerken, daß uns Pl. nicht eine genaue inhaltliche Bestimmung der Idee des Guten gibt. Es wird in eine höhere Sphäre gehoben, welche über dem Sein schwebt, und darf nicht mit Prädikaten bezeichnet werden, die aus dem Sein entnommen sind. In dem schönen Vergleich mit der Sonne wird uns gesagt, daß es Urgrund für alles Sein ist. Bei dem Mangel solcher Bestimmung sind nun verschiedene Deutungsversuche möglich. Der Leser kann sich in der angegebenen Literatur darüber orientieren. Ein Eingehen auf diese Fragen ist hier natürlich ausgeschlossen, nur folgende Überlegungen, die zu weiteren Problemstellungen Anlaß geben können, seien hier mitgeteilt.

Es wiederholen sich die Schwierigkeiten, wie wir sie früher bei der Ideenlehre fanden, ja sie sind noch verstärkt, da wir das Gute immer als ein zu Erstrebendes, niemals zu Verwirklichendes auffassen und für die von ihm ausgehenden sittlichen Gebote keine Realität nachweisen können, sie leben im Innern der Menschen. Dort treten sie als ein Sollen auf und dies ist wohl der Begriff, durch den wir die Idee des Guten verstehen können. Das Sollen geht über das Sein hinaus, die Welt des Sollens ist eine von der Welt des Seins unabhängige, in dieser niemals ganz zu verwirklichende, sie erhebt aber den Anspruch, daß sie in dieser Welt des Seins Geltung habe. Diese Forderung tritt am deutlichsten in dem menschlichen Handeln zu Tage, das im Gegensatz zum Sein, z. B. den Leidenschaften und Trieben, geschieht. —



Doch das Gute ist Urgrund alles Seins. Mit einiger Notwendigkeit, da wir die Realität des Guten denken sollen, werden wir auf den Gedanken eines göttlichen Wesens als einer Verkörperung des sittlichen Prinzips und einer Ursache der Wirklichkeit geführt. Sein Wesen können wir nicht oder nur mit Mühe begreifen, da es an Würde und Kraft über alles Sein und also auch das Menschliche hinausragt. — Doch selbst wenn man diesen Hilfsbegriff eines göttlichen Wesens vermeidet, so bleibt der Gedanke, daß ein sittliches Prinzip letzter Grund alles Seins ist. Versuchen wir diese Ansicht von dem Menschen aus zu verstehen, so können wir sagen, daß in dieser Lehre Platos der Gedanke zum Ausdruck gelangt, daß das Leben dem Ideal nicht entspreche. Von einem Widerstreit zwischen Ideal und Leben geht seine Philosophie aus. Die sittliche Forderung erleben wir in uns und übertragen sie auf die Wirklichkeit, und je stärker sie in uns ist, desto mehr verlangen wir, daß die Wirklichkeit sich ihr füge; das Sein erhält erst einen Sinn, wenn es als ein Ausdruck des Sittlichen erfaßt wird. Wie Pl. die Harmonie im Innenleben des Philosophen übertragen wissen will auf die Verfassung des Staates, so will er das Gute verwirklicht finden in der Welt des Seins. Doch hier ist der Philosoph nicht Führer wie dort, sondern ahnungsvoll naht er sich der höchsten Idee, deren Gewißheit er aus der Sicherheit seiner eigenen sittlichen Vollendung gewinnt.

Manches ungelöste Problem enthält diese Lehre Platos. Wir wiesen auf die nahe Beziehung hin, in welche die Idee des Guten mit dem Gedanken der Gottheit tritt. Wird diese als Persönlichkeit gefaßt, so entsteht das Problem der Vereinigung beider Gedanken. — Eine weitere Schwierigkeit liegt in der Frage, inwieweit sich das Gute in der Welt des Seins verwirkliche. Die Idee des Guten ist die höchste der Ideen, diese sind nach ihr geordnet. So ist sie also mit diesen Ideen zugleich selbst eine Idee. Aus unserem Lesestück erfahren wir aber, daß sie nicht selbst das Sein ist, sondern über dem Sein steht, das heißt also, daß sie nicht ganz in der Ideenwelt verwirklicht ist, zu einem Teil außer ihr steht. Dadurch entsteht die Möglichkeit, daß die Idee des Guten sich weiter verwirkliche. Wir würden so zu dem Gedanken der Entwicklung gelangen. Der Weltprozeß würde sich uns darstellen als eine immer größere Verwirklichung des Guten.

13 3. Die Begriffe: „dialektisches" Vermögen und „dialektische" Wissenschaft (13 13) haben sich gebildet im Anschluß an die Methode des Sokrates, im Gespräch (διαλέγεσθαι) Begriffe zu entwickeln. Mit dieser Methode wird dann auch die Lehre Platos selbst bezeichnet, wenn man von Dialektik = Ideenlehre spricht.

Menzer.

II.

# Aristoteles.

## Von der Wissenschaft.

Der Drang nach Erkenntnis ist allen Menschen eingeboren. Das zeigt sich schon in der Freude am sinnlichen Wahrnehmen. Dieses nämlich wird auch abgesehen von Nutzen und Bedürfnis um seiner selbst willen geschätzt, und am meisten von allem das Wahrnehmen durch den Gesichtssinn. Denn nicht nur zu praktischem Zweck, sondern auch ohne jede derartige Rücksicht haben wir die Gesichtswahrnehmung im großen ganzen lieber als jede andere, und zwar deshalb, weil gerade sie den Gegenstand am deutlichsten erkennen läßt und zahlreiche unterschiedene Beschaffenheiten an ihm enthüllt.

Von Natur haben die lebenden Wesen Wahrnehmungsvermögen. Nun bleibt von der Wahrnehmung einigen unter ihnen keine dauernde Erinnerung zurück, anderen dagegen wohl. Diese sind deshalb die intelligenteren und gelehrigeren im Vergleich mit denen, die sich nicht zu erinnern vermögen. Geschickt, aber unfähig hinzuzulernen sind diejenigen, die die Töne nicht hören können, wie die Bienen und etwaige andere Gattungen, die diese Eigenschaft teilen. Diejenigen indessen, bei denen zur Erinnerung auch noch diese Art von Wahrnehmungen hinzutritt, haben damit auch die Fähigkeit zu lernen. Während die anderen Arten von Lebewesen in bildlichen Vorstellungen und Erinnerungen leben und nur in geringem Maß Erfahrungen machen, besitzt das Menschengeschlecht hingegen bewußte Kunst und Überlegung. Aus der Erinnerung erwächst den Menschen die Erfahrung: vielfache Erinnerung an einen und denselben Gegenstand erlangt nämlich die Bedeutung einer einheitlichen Erfahrung. Die Erfahrung scheint eine Art Verwandtschaft mit Wissenschaft und Kunst zu haben, wenigstens bildet sich vermittels der Erfahrung beim Menschen Wissenschaft und Kunst. Denn, wie Polus ganz richtig bemerkt: Erfahrung hat die bewußte Kunst erzeugt, Mangel an Erfahrung gibt dem Zufall preis.

Bewußte Kunst (Theorie) entsteht, wo auf Grund wiederholter



erfahrungsmäßiger Eindrücke sich eine Auffassung gleichartiger Fälle unter dem Gesichtspunkt des Allgemeinen bildet. Wenn wir die Ansicht gewinnen, daß dem an dieser bestimmten Krankheit leidenden Kallias dies bestimmte Mittel zuträglich war, und dem Sokrates auch, und noch vielen anderen Einzelnen, so machen wir eine Erfahrung. Der Satz aber, daß allen unter diese Bestimmung Fallenden und begrifflich zu einer Gattung Gehörigen bei einer bestimmten Krankheit, zum Beispiel Verschleimung oder Gallensucht oder hitzigem Fieber, eben dasselbe geholfen hat, dieser Satz gehört zur Kunst, bildet eine Theorie.

Für praktische Zwecke scheint die Theorie sich nicht vorteilhaft von der Erfahrung zu unterscheiden. Vielmehr sehen wir, daß die Empiriker wohl noch häufiger das Richtige treffen als diejenigen, die im Besitze der Theorie sind, aber keine praktische Erfahrung haben. Der Grund ist, daß die Erfahrung Kenntnis des Einzelnen, die Theorie Kenntnis des Allgemeinen ist, und daß alles praktische Handeln und Hervorbringen es mit dem Einzelnen zu tun hat. Denn die heilende Tätigkeit des Arztes bezieht sich nicht etwa auf den Menschen als solchen (oder höchstens insofern man von dem Einzelfall absieht und sich allgemein ausdrückt), sondern auf den Kallias oder Sokrates oder irgend ein anderes Individuum, das allerdings auch unter den Begriff „Mensch“ fällt. Hat also jemand die Begriffe, ohne die Erfahrung, kennt er nur das Allgemeine, aber nicht das darunter fallende Einzelne, so wird er in der Praxis oftmals fehlgehen. Der Gegenstand der Praxis ist das Einzelne.

Dennoch urteilt man, daß in der Theorie mehr Erkenntnis und höheres praktisches Verstehen enthalten ist als in der Erfahrung, und hält die Theoretiker für einsichtsvoller als die Praktiker, sofern Einsicht jedem in höherem Maße eigen ist, je nachdem der Grad seiner Erkenntnis ein höherer ist. Und zwar deshalb, weil jene den ursächlichen Zusammenhang verstehen, diese nicht. Denn die Praktiker kennen wohl das Daß, aber nicht das Warum; die Theoretiker jedoch kennen das Warum und den ursächlichen Zusammenhang. So stellen wir den Arbeitsleiter höher und trauen ihm eine größere und vertieftere Erkenntnis auch des Einzelnen zu als dem Arbeiter, weil jener die Gründe dafür kennt, daß etwas Bestimmtes geschieht, während dieser den unbeseelten Wesen gleicht, die zwar tätig sind, aber nicht wissen, was sie tun — wie das Feuer, das da brennt, ohne es zu wissen. Die unbeseelten Wesen sind — jedes nach seiner Art — tätig auf Grund natürlicher Anlage; jene Arbeiter sind tätig auf Grund ihrer Übung. Höhere Einsicht besitzt der Arbeitsleiter nicht in dem Maße, wie er in den einzelnen Verrichtungen geübt ist, sondern in dem Maße, wie er die Theorie beherrscht und die ur-

sächlichen Zusammenhänge kennt. Schließlich ist dies das Kennzeichen des Wissenden, daß er lehren kann; deshalb glauben wir, daß die Theorie in höherem Grade Wissenschaft sei als die Erfahrung. Denn jene vermag andere zu belehren, diese nicht.

Sinnliche Wahrnehmungen als solche betrachten wir noch nicht als Wissenschaft. Freilich sind sie die trefflichste Kenntnis des Einzelnen, aber bei keinem Gegenstande geben sie eine Einsicht in die Ursache; so lehren sie beispielsweise nicht, warum das Feuer wärmt, sondern nur, daß es wärmt. Es ist daher zunächst begreiflich, daß der, der über die jedermann geläufigen Wahrnehmungen hinaus ein praktisches Verfahren erfand, von den Menschen bewundert wurde; nicht nur, weil seine Erfindung brauchbar war, sondern auch, weil er einsichtsvoll war und unter den anderen hervorragte. Wenn nun eine Mehrzahl von solchen Verfahrungsweisen erfunden war, von denen die einen dem Bedürfnis, die anderen dem Zeitvertreib dienten, so galten — wie durchaus begreiflich — die Erfinder dieser letzten für die geistig Bedeutenderen, weil ihr Wissen nicht dem bloßen Bedürfnis diente. Und so sind denn erst, nachdem alles derartige zu stande gekommen war, die reinen Erkenntnisse aufgefunden worden, die nicht zur Ergötzung und auch nicht für die Notdurft des Lebens da sind. Das geschah zuerst an solchen Orten, wo man der Muße genoß. Deshalb ist die mathematische Theorie zuerst in Ägypten ausgebildet worden, denn dort war der Priesterkaste Muße vergönnt.

In unserer „Ethik" haben wir den Unterschied zwischen praktischer Disziplin, Wissenschaft und den anderen verwandten Begriffen näher bestimmt. Unsere Untersuchung hier hat den Zweck zu zeigen, daß nach allgemeiner Ansicht das, was man wirkliche Wissenschaft nennt, auf die letzten Gründe und Prinzipien geht. Hiernach schreibt man, wie wir vorher dargelegt haben, dem Praktiker ein höheres Maß von Wissenschaft zu als denen, die nur irgendwelche Sinneswahrnehmungen gemacht haben, ein höheres Maß dem Theoretiker als dem Praktiker, dem Arbeitsleiter als dem Arbeiter, der reinen Theorie ein höheres Maß als dem angewandten Wissen. Daraus wird ersichtlich, daß Wissenschaft die Erkenntnis von gewissen Ursachen und Prinzipien ist.

---

### Vom Denken des Denkens.

Schwierigkeiten bietet die Frage, die das Denken als Tätigkeit des absoluten Wesens betrifft. Unter dem, was uns an Gott entgegentritt, scheint das eigentlich Göttliche die denkende Vernunft zu sein; indessen



hat es seine Dunkelheiten, wie die Vernunft, um diesen Rang zu behaupten, sich verhält. Denn denkt sie nicht wirklich, was wäre dann an ihr so Verehrungswürdiges? Es wäre ebensogut als ob sie schliefe. Denkt sie aber wirklich, doch so, daß ein anderes, ein fremder Seelenteil, Macht über sie hätte (in diesem Falle wäre das, was ihre Substanz ausmacht, nicht wirkliches Denken, sondern ein bloßes Vermögen): so wäre sie nicht das Höchste, das Absolute; das reine Denken nämlich ist es, durch das ihr dieser Rang zukommt. Aber weiter. Das Vernunftvermögen bilde ihre Substanz oder die wirkliche Tätigkeit des Denkens mache ihr Wesen aus: welches Objekt denkt sie? Das Objekt des Denkens kann entweder sie selbst oder etwas anderes sein, und wenn etwas anderes, entweder immer dasselbe oder abwechselnd bald dieses, bald jenes. Macht es nun nicht einen bedeutenden Unterschied, ob das, was sie denkt, etwas Wertvolles oder etwas Beliebiges ist? Oder wäre es nicht geradezu widersinnig, gewisse Gegenstände als Objekte ihres Denkens auch nur zu vermuten? Offenbar ist doch so viel, daß das Objekt ihres Denkens das Göttlichste und Herrlichste sein muß, und ferner, daß dies Objekt keinem Wechsel unterliegt. Denn jeder Wechsel müßte den Übergang zu etwas weniger Wertvollem bedeuten, und es wäre damit überdies in das Absolute eine Bewegung gesetzt.

Wir haben also folgendes. Zunächst, wenn die absolute Vernunft nicht wirkliches Denken, sondern ein bloßes Vermögen des Denkens wäre, so würde darin die Annahme liegen, daß ein unausgesetztes Denken für sie eine allzu mühevolle Anstrengung bilde. Zweitens aber: es gäbe dann offenbar ein anderes, was an Wert über der Vernunft stünde, nämlich das Objekt des Denkens. Denn ein Gedanke und eine Denktätigkeit kommt auch dem zu, der das Wertloseste denkt. Ist es nun Pflicht, gewisse Gegenstände lieber nicht zu denken — wie es ja von so manchen Dingen gilt, daß sie nicht zu sehen besser ist, als sie zu sehen —, so ergibt sich, daß nicht das Denken als solches schon, sondern erst das Denken des Besten das Höchste ist. Daraus folgt: die Vernunft, da sie doch das Herrlichste ist, denkt sich selbst, und ihr Denken ist ein Denken des Denkens.

---

### Das Wesen der Tugend.

Wir wollen nunmehr untersuchen, was die Tugend ist. Da, was in der Seele vorkommt, von dreierlei Art ist: Affekte, Vermögen, Beschaffenheiten, so wird die Tugend wohl zu einer dieser Klassen gehören. Unter Affekten verstehe ich Begierde, Zorn, Furcht, Mut, Neid, Freude,

Liebe, Haß, Sehnsucht, Eifersucht, Mitleid, überhaupt das, was von Lust oder Unlust begleitet ist; unter Vermögen das, wodurch wir für solche Affekte empfänglich, also z. B. fähig sind, in Zorn, Unlust, Mitleid zu geraten; unter Gemütsrichtung das, vermöge dessen wir uns den Affekten gegenüber richtig oder falsch verhalten: beispielsweise ist zorniger Erregung gegenüber das Verhalten falsch, wenn es ungestüm und maßlos ist, hingegen richtig, wenn es das Maß innehält, und dasselbe gilt von den anderen Affekten.

Zu den Affekten nun gehören weder Tugenden noch Untugenden, denn nicht mit Rücksicht auf die Affekte nennt man uns ehrenwert oder verwerflich, wohl aber mit Rücksicht auf unsere Tugenden und Untugenden. Gelobt und getadelt werden wir nicht auf Grund unserer Affekte — denn man lobt weder den Furchtsamen noch den Zornigen, und man tadelt auch nicht den, der zornig ist, ohne weiteres, sondern den, der es in gewisser Weise ist —, vielmehr lobt oder tadelt man uns wegen unserer Tugenden und Untugenden. Ferner: in Zorn und Furcht geraten wir unvorsätzlich, die Tugenden aber tragen den Charakter der Vorsätzlichkeit oder sind doch nicht ohne sie. Außerdem spricht man in Bezug auf die Affekte von Erregung, dagegen bei Tugenden und Untugenden nicht von Erregung, sondern von einer Gesinnungsweise. Eben deshalb sind sie auch keine bloßen Vermögen; denn man nennt uns brav oder schlecht, man lobt oder tadelt uns nicht ohne weiteres, weil wir das Vermögen haben affiziert zu werden. Und endlich, das Vermögen haben wir von Natur, aber gut oder schlecht sind wir nicht von Natur — darüber haben wir schon oben gesprochen. Wenn sonach die Tugenden weder Affekte noch Vermögen sind, so bleibt nur übrig, daß sie Gemütsrichtungen sind, und damit wäre denn bezeichnet, was die Tugend ihrer Gattung nach ist.

Es gilt aber nicht bloß zu sagen, daß sie eine Gemütsrichtung ist, sondern auch was für eine. Da ist nun festzustellen, daß jegliche Tugend oder Tüchtigkeit den Gegenstand selbst, dessen Tugend sie ist, als in rechter Verfassung befindlich darstellt und auch seine Betätigung als die rechte kennzeichnet. So macht die Tüchtigkeit eines Auges das Auge wertvoll und seine Leistung auch, denn vermöge der Tüchtigkeit des Auges sehen wir gut. Ebenso macht die Tüchtigkeit des Pferdes das Pferd zu einem brauchbaren, so daß es wacker läuft, den Reiter trägt und den Feinden gegenüber standhält. Wenn sich das nun bei allen Dingen so verhält, so wird des Menschen Tugend diejenige Beschaffenheit sein, vermittels deren er ein guter Mensch wird und seine Betätigung in rechter Weise vollzieht. Wie dies geschieht, haben wir bereits dargelegt; es wird aber auch dann ersichtlich werden,



wenn wir näher ins Auge fassen, was die eigentliche Natur der Tugend ausmacht.

Bei jedem ausgedehnten und teilbaren Dinge kann man ein Zuviel, ein Zuwenig und ein rechtes Maß erkennen, und zwar entweder was die Sache selbst oder was die Beziehung auf uns betrifft. Das rechte Maß ist hier die Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig. Unter der Mitte eines Gegenstandes aber verstehe ich das, was von jedem der beiden Enden gleichen Abstand hat, und das gilt für alle Dinge in einem und demselben Sinn. In Beziehung auf uns aber ist das, was weder zuviel noch zuwenig ist, nicht bei allen ein und dasselbe. Gesetzt, zehn wäre viel, zwei aber wenig; alsdann erkennen wir, was den Gegenstand selbst betrifft, die Sechs als die Mitte, weil sie um ebenso viel die eine Zahl übertrifft wie sie von der anderen übertroffen wird, und das bedeutet Mitte im Sinne eines arithmetischen Verhältnisses. Dagegen darf man es nicht so fassen, was die Beziehung auf uns betrifft. Wenn nämlich zehn Pfund zu essen für jemand zu viel, zwei aber zu wenig ist, so wird ihm der Leiter der athletischen Übungen nicht etwa sechs Pfund vorschreiben; möglicherweise ist ja auch dies noch für den, der es bekommen soll, zu viel oder zu wenig — für einen Milo wäre es zu wenig, für den Anfänger in den Übungen zu viel. Das gleiche gilt für den Wettlauf und den Ringkampf. So meidet jeder einsichtsvolle Mensch das Zuviel und das Zuwenig, er sucht die Mitte und wählt sie, aber nicht die Mitte des Gegenstandes, sondern das Mittlere in Bezug auf ihn.

Wenn demnach alle vernünftige Einsicht ihre Betätigung richtig so vollzieht, daß sie sich nach der Mitte umtut und ihre Wirksamkeit auf sie einrichtet (weshalb man gut ausgeführten Leistungen das Prädikat erteilt, man dürfe weder etwas davon wegnehmen noch etwas hinzufügen, nämlich in dem Sinne, daß ein Zuviel wie ein Zuwenig dies glückliche Maß zerstört, die Mitte aber es innehält); wenn ferner die tüchtigen Sportsleute, wie wir besprochen haben, bei ihrer Arbeit auf diese Mitte ihr Augenmerk richten; wenn schließlich die Tugend noch peinlicher und sorgsamer verfährt als jede Art von fachmännischer Wirksamkeit — so ergibt sich, daß die Tugend, gerade wie die Natur, die rechte Mitte zu treffen suchen wird.

Wovon ich spreche, das ist die Tugend als ethische, denn sie hat es mit Affekten und Betätigungen zu tun, und bei diesen gibt es ein Zuviel, ein Zuwenig und eine rechte Mitte. So gibt es bei der Furcht und bei der Kühnheit, beim Begehren und Zürnen und Sicherbarmen und überhaupt bei aller Lust und Unlust ein Zuviel und ein Zuwenig, und beides ist nicht das Rechte. Hingegen solches zu empfinden zu der Zeit, aus dem Grunde, der Person gegenüber, zu dem Zwecke und in der Weise,

wie es geboten ist, das ist die rechte Mitte und das Beste, wie es im Sinn der Tugend liegt. Ebenso gibt es bei den Handlungen ein Zuviel, ein Zuwenig und ein Mittleres. Um Affekte und Handlungen aber dreht es sich bei der Tugend, und hier ist das Zuviel ein Fehler, das Zuwenig ein Vorwurf, die rechte Mitte jedoch das Lobenswerte und Geglückte; und diese beiden Prädikate gebühren der Tugend. Mithin ist die Tugend ein Innehalten der rechten Mitte, wenigstens setzt sie sich die rechte Mitte zum Ziel. Ferner kann das Verfehlen auf vielfache Weise geschehen (denn das Schlechte hat die Natur des Grenzenlosen, wie schon die Pythagoreer meinten, das Gute dagegen die Natur des Begrenzten), während das rechte Handeln eingestaltig ist. Darum ist jenes leicht, dieses schwer: leicht ist es, das Ziel zu verfehlen, schwer, es zu treffen. Und deswegen macht das Zuviel und das Zuwenig den Charakter der Untugend, dagegen die rechte Mitte den der Tugend aus. „Redliche sind von einerlei Art, Schlechte von vielerlei Art."

Mithin heißt Tugend die vorsätzliche (d. h. zur Fertigkeit der Selbstentscheidung gewordene) Beschaffenheit, die die jedesmal für das Subjekt angemessene Mitte einhält, die ihrerseits genau bestimmt ist durch vernünftige Überlegung und die Entscheidung, wie sie das Urteil des Einsichtigen treffen würde. Die Mitte liegt zwischen zwei Untugenden, von denen die eine ein Überschreiten, die andere ein Zurückbleiben bedeutet, und besonders in dem Sinne, daß das Verfehlen das eine Mal ein Nichterreichen, das andere Mal ein Hinausgehen über das Pflichtmäßige in Affekten wie in Handlungen bedeutet, die Tugend aber die rechte Mitte findet und wählt. Ihrem Wesen und dem Begriffe nach, der das bleibende, gestaltende Prinzip bezeichnet, ist also die Tugend ein mittleres Verhalten; fragt man aber nach dem Wert und nach dem Guten, so bezeichnet sie ein Äußerstes.

Nicht jede Betätigung freilich und nicht jeder Affekt läßt ein Mittleres zu. Denn einige von ihnen haben ihre Namen in unmittelbarer Verknüpfung mit der Verwerflichkeit erhalten: so die Schadenfreude, die Schamlosigkeit, der Neid und von den Handlungen Ehebruch, Diebstahl, Mord. Alles dieses und dem ähnliches tadelt man, weil es an sich verwerflich ist, aber nicht weil es im Übermaß oder im Mindermaß geschieht. Hier gibt es denn auch niemals ein richtiges Handeln, sondern immer nur ein Verfehlen, und bei dergleichen bestimmt sich das richtige oder falsche Verhalten nicht danach, mit wem, zu welcher Zeit und in welcher Weise man etwa Ehebruch treiben soll, sondern irgend etwas derartiges tun ist schon ohne weiteres eine Verfehlung. Ebenso wäre es, wenn man bei Gewalttat, Feigheit und Zuchtlosigkeit an die Existenz einer Mitte, eines Überschreitens und eines Zurückbleibens glauben



wollte; denn dann würde es eine rechte Mitte im Übermaß und im Mindermaß, ein Übermaß im Übermaß und ein Mindermaß im Mindermaß geben. Aber wie Besonnenheit und Mannhaftigkeit kein Überschreiten und kein Zurückbleiben zulassen, weil hier die Mitte gewissermaßen ein Äußerstes ist, so gibt es für jenes weder eine rechte Mitte noch ein Überschreiten oder Zurückbleiben; sondern, wie auch gehandelt werde, es ist immer ein Verfehlen. Denn es gibt überhaupt im Übermaß und im Mindermaß keine rechte Mitte, und ebensowenig in der rechten Mitte ein Übermaß und ein Mindermaß.

Indessen, es gilt nicht bloß diese allgemeinen Bestimmungen aufzustellen, sondern sie auch den einzelnen Erscheinungen anzupassen. Denn in Untersuchungen über Fragen des praktischen Lebens erweisen sich die allgemeinen Grundsätze als verhältnismäßig leer und die besonderen Anwendungen als inhaltsvoller; alle Tätigkeit bewegt sich ja in den Einzelheiten der Erscheinung, und die Aufgabe ist, daß sie mit diesen zusammenstimme. Dies nun läßt sich nur aus einer genauen Liste entnehmen.

Für Furchtsamkeit und Kühnheit bildet die Mannhaftigkeit die rechte Mitte. Was hier die Überschreitung des Maßes anlangt, so gibt es für den, der an Furcht zu wenig hat, keinen besonderen Ausdruck (vieles hat ja keinen Namen); wer hingegen kühn im Übermaß ist, heißt verwegen, und wer in der Furcht zu weit geht und in der Kühnheit zurückbleibt, heißt feige. — Wo es sich um Freud' und Leid handelt, freilich nicht um jede Art und besonders nicht um jede Art von Leid, da bildet die Besonnenheit die rechte Mitte und die Zuchtlosigkeit das Überschreiten des Maßes. Solche, die im Genusse hinter dem Maß zurückbleiben, kommen nicht gerade häufig vor. Man hat deshalb auch keinen Ausdruck dafür geprägt; vielleicht darf man sie gefühllos nennen.

In Geldsachen, beim Geben und Nehmen, ist Vornehmheit die rechte Mitte, Verschwendungssucht und Knickerei sind das Überschreiten des Maßes und das Zuwenigtun. Beide zeigen ein Übermaß und einen Mangel, nur in entgegengesetzter Richtung. Der Verschwender übertreibt das Ausgeben und bleibt im Erwerben zurück; der Knickrige geht zu weit beim Erwerben und nicht weit genug beim Ausgeben. Für jetzt bezeichnen wir das nur im Umriß und ganz im allgemeinen, indem wir uns hiermit begnügen; an späterer Stelle werden wir genauere Bestimmungen geben. Es kommen dem Gelde gegenüber noch andere Verhaltungsweisen in Betracht: als rechte Mitte die Hochgesinntheit — zwischen dem Hochgesinnten und dem Vornehmen besteht der Unterschied, daß es sich bei jenem um große, bei diesem um kleinere Summen

handelt —, als Überschreiten des Maßes Protzentum und Plebejertum, als Zurückbleiben hinter ihm Unanständigkeit. Es besteht zwischen diesen Eigenschaften und den bei der Vornehmheit erwähnten ein Unterschied; wie er beschaffen ist, soll später dargelegt werden.

---

## Über die Glückseligkeit.

Nachdem über die Tugenden, über die Freundschaft und über die Arten der Lust gesprochen worden ist, bleibt uns noch die Aufgabe, im Umriß von der Glückseligkeit zu handeln, da wir sie als den Endzweck alles menschlichen Tuns betrachten. Unsere Erörterung wird kürzer ausfallen können, wenn wir früher Gesagtes wieder aufnehmen. Wir haben ausgemacht, daß die Glückseligkeit keine ruhende Beschaffenheit ist. Sonst müßte sie auch dem beigelegt werden, der sein ganzes Leben verschläft oder das Leben einer Pflanze führt, und ebenso dem, der die schwersten Unglücksfälle erleidet. Wenn nun dem kein Mensch zustimmen wird, wenn im Gegenteil die Glückseligkeit, wie früher dargelegt worden ist, eher in eine Art der Betätigung zu setzen ist, und wenn ferner von den Arten der Betätigung die einen notwendig sind, um durch sie anderes zu erreichen, die anderen aber an und für sich den Gegenstand des Wollens bilden: so muß man die Glückseligkeit offenbar zu denjenigen Betätigungen zählen, die um ihrer selbst willen, und nicht zu denen, die anderer Zwecke wegen gewollt werden. Denn die Glückseligkeit braucht nichts, sie ist sich selbst genug.

Nun werden an und für sich gewollt diejenigen Betätigungen, bei denen nichts weiter erstrebt wird als die Tätigkeit selbst. Solcher Art sind augenscheinlich die der Tugend entsprechenden Handlungsweisen, denn das Edle und Würdige zu tun gehört zu dem, was an und für sich gewollt werden soll. Dahin zählen auch von den Spielen diejenigen, die Vergnügen bereiten, denn man sucht sie nicht auf, um anderes durch sie zu erreichen: bringen sie doch eher eine Schädigung als einen Gewinn mit sich, weil man ihrethalben wohl auch die Sorge für Leib und Erwerb verabsäumt. Gleichwohl greifen die vom Glück Begünstigten meistenteils zu diesen Arten des Zeitvertreibs, und die in solchen Künsten der Erholung besonders Gewandten sind deshalb bei den Mächtigen wohlgelitten, weil sie sich gerade in dem, woran jene ihr Vergnügen finden, angenehm zu machen wissen: jene brauchen eben solche Leute. Nun meint man, diese Dinge müßten doch wohl zur Glückseligkeit gehören, da die Mächtigen und Großen daran ihr Vergnügen haben. Indessen, die Machthaber kann man kaum als Beweismittel gelten lassen. Denn Tugend und Vernunft, die Quellen edler Betätigung, haben nichts mit Macht und Herrschaft zu schaffen, und wenn jene Männer, unfähig zum Genuß reiner und des gebildeten Geistes würdiger Freuden, sich der sinnlichen Lust zuwenden, so darf man deshalb nicht glauben, diese verdiente wirklich den Vorzug. Meinen doch auch die Kinder, das Herrlichste sei, was unter ihnen den Vorrang verleiht. So liegt die Vermutung nahe, daß, wie bei den Kindern etwas anderes in Ehren steht als bei den Erwachsenen, es sich so auch verhalte bei niedrig und edel Gesinnten. Wie wir nun vielfach bemerkt haben: dasjenige ist rühmlich und erfreulich, was dem Würdigen dafür gilt. Für jeden nämlich bildet diejenige Betätigung den bevorzugten Willensinhalt, die seiner eigentümlichen Beschaffenheit entspricht, und demnach für den Edlen die der Tugend angemessene Betätigung.

Folglich ist die Glückseligkeit nicht im Spiel zu suchen. Es wäre auch wider alle Vernunft, wenn das Spiel der letzte Zweck wäre und die Mühen und Schmerzen eines ganzen Lebens um des bloßen Spielens willen ertragen werden sollten. Denn alles, darf man sagen, ergreifen wir, um etwas anderes dadurch zu erreichen, nur die Glückseligkeit nicht — sie ist selbst der Zweck. Daß man sich mühen und quälen sollte nur des Spielens wegen, das wäre doch offenbar eine recht alberne und kindische Vorstellung. Vielmehr darf es für das Richtige gelten, daß man zum Behufe ernster Arbeit spielt, wie es Anacharsis auffaßt. Spielen nämlich bedeutet Ausruhen, und des Ausruhens bedarf man, weil man nicht im stande ist, sich unausgesetzt zu mühen. Die Erholung ist also kein Endziel, sondern tritt ein, damit man in der Tätigkeit fortfahren kann. So scheint denn das glückselige Leben das der Tugend gemäße zu sein, und dieses ist ein Leben ernster Tätigkeit, nicht des Spiels. Wir nennen ja auch den Ernst preiswürdiger als Belustigung und scherzhaftes Treiben, und wir bezeichnen jedesmal die Betätigung des höher stehenden Vermögens und des höher stehenden Menschen als die edlere; die Betätigung dieses höher Stehenden ist mithin die wert- und glückvollere. Sinnliche Befriedigung mag ein jeder beliebige Mensch und auch ein Sklave nicht minder genießen als der Herrlichste. Anteil an der Glückseligkeit aber gewährt niemand einem Sklaven, wenn er ihm nicht auch einen Anteil an der entsprechenden Lebensführung gewährt. Denn nicht in Unterhaltungen von jener Art besteht die Glückseligkeit, sondern in den der Tugend entsprechenden Tätigkeiten — wie schon oben dargelegt worden ist.

Ist nun Glückseligkeit Betätigung im Sinne der Tugend, so liegt nahe, daß es sich dabei um die herrlichste Tugend handeln wird, also doch wohl

um die Vorzüglichkeit dessen, was an uns das Edelste ist. Mag dies die denkende Vernunft, mag es etwas anderes sein, was seiner Natur nach zur Herrschaft und Leitung und zum bewußten Ergreifen des Idealen und Göttlichen berufen scheint; mag es an sich ein Göttliches oder das in uns sein, was am meisten gottähnlich ist: die Betätigung eben davon gemäß seiner ihm eigentümlichen Vorzüglichkeit würde die vollendete Glückseligkeit bedeuten. Daß diese Betätigung die reine Betrachtung ist, haben wir gezeigt, und wir dürfen wohl sagen, daß es wie mit dem früher Ausgeführten, so mit der Wahrheit übereinstimmt. Denn von allen Betätigungsarten steht diese am höchsten, ebenso wie unter unseren Vermögen die denkende Vernunft, und wie ferner unter den Objekten die der reinen Vernunfterkenntnis entsprechenden die herrlichsten sind. Sie ist außerdem die am meisten stetige. Denn in reiner Betrachtung vermögen wir eher als in irgend einer nach außen gerichteten Tätigkeit anhaltend zu verbleiben. Auch sind wir überzeugt, daß die Glückseligkeit mit innerer Befriedigung verbunden sein müsse. Die stärkste innere Befriedigung aber gewährt anerkanntermaßen unter den auf die Tugend gerichteten Tätigkeiten diejenige, die der Wahrheitserkenntnis gilt. Wenigstens darf man soviel sagen, daß das Wahrheitsstreben Freuden von wunderbarer Reinheit und Beständigkeit gewährt, und es leuchtet ein, daß der Zustand des Wissens noch größere Freude bereitet als der des Suchens. Auch was man Selbstgenügsamkeit nennt, findet sich am meisten bei der reinen Betrachtung. Denn des zum Leben Notwendigen bedürfen der Weise und der Gerechte ebenso wie alle übrigen; sind sie aber mit dergleichen hinlänglich versehen, so braucht der Gerechte andere Menschen, in Bezug auf die und in Verbindung mit denen er seinen Gerechtigkeitssinn betätigen kann, und das gleiche gilt von dem Besonnenen und dem Willensstarken und jedem anderen. Der Wahrheitsfreund dagegen kann auch für sich allein forschen und denken, und dies umsomehr, je mehr er Wahrheitsfreund ist. Vielleicht geht es noch leichter, wenn er Mitarbeiter hat; aber gleichwohl, sich selbst genug zu sein, das kommt ihm am ehesten zu.

Auch das dürfte gelten, daß allein die reine Betrachtung um ihrer selbst willen geliebt wird; man hat nämlich von ihr weiter keinen Gewinn als das Betrachten selbst, während man bei den äußeren Tätigkeiten einen Gewinn ins Auge faßt, einen größeren oder geringeren, noch neben der Tätigkeit. Ferner nimmt man an, daß die Glückseligkeit sich in der Muße finde. Denn den Geschäften geben wir uns hin, um sodann der Muße zu genießen, wie wir Krieg führen, um später im Frieden zu leben. Die Betätigung praktischer Tugenden nun dreht sich um Staatsgeschäfte oder kriegerische Aktionen; Tätigkeit auf diesen Gebieten aber dürfte



sich mit der Muße kaum vertragen, vollends die kriegerische nicht; denn niemand begehrt kriegerische Tätigkeit oder rüstet zum Kriege um der kriegerischen Tätigkeit willen. Man würde den für überaus blutdürstig halten, der seine Freunde sich deshalb zu Feinden machte, damit es zu Schlachten und Blutvergießen komme. Aber auch die Tätigkeit des Staatsmannes ist der Muße feindlich: auch er sucht etwas außerhalb ihrer Liegendes, Machtstellung und Ruhm oder auch Glückseligkeit für ihn selbst und für seine Mitbürger, die aber etwas anderes neben der staatsmännischen Tätigkeit ist und offenbar von jener unterschieden, die wir eben jetzt suchen. Erwägt man nun, daß unter den Tätigkeiten, in denen Tugenden wirksam werden, die des Staatsmannes und des Feldherrn an Glanz und Bedeutung hervorragen, eben diese aber der Muße bar sind, einem äußeren Zwecke zustreben und nicht um ihrer selbst willen zu begehren sind; erwägt man ferner, daß wohl mit Recht die Betätigung der denkenden Vernunft, weil sie der reinen Betrachtung zugewandt ist, an innerem Wert den Vorrang beansprucht, daß sie kein außerhalb liegendes Ziel erstrebt und eine ihr eigentümliche Befriedigung gewährt, die selbst wieder die Aktivität zu steigern vermag, daß aber das in sich beschlossen sein (das Element der Muße und Ungestörtheit in ihr, soweit es einem Menschen zugänglich ist) — daß alles das augenscheinlich in dieser Art der Betätigung vorhanden ist: so darf eben diese als die vollendete Glückseligkeit eines Menschen gelten, falls sie nur die vollendete Dauer eines Menschenlebens hindurch währt. Denn in dem, was zur Glückseligkeit gehört, darf es nichts Unvollendetes geben.

Ein solches Leben ist freilich herrlicher als daß es der bloß menschlichen Natur beschieden sein könnte. Denn nicht sofern einer Mensch ist, wird er solch ein Leben führen, sondern sofern in ihm etwas Göttliches wohnt. Soweit aber dies Leben über das mit der sinnlichen Natur verbundene Leben hervorragt, so weit übertrifft auch diese Art der Betätigung die aller sonstigen Tugend entsprechende. Wenn also die denkende Vernunft im Vergleich mit dem Menschen etwas Göttliches ist, so ist auch das ihr gemäße Leben ein göttliches im Vergleich zu dem menschlichen Leben. Es soll nicht, wie die Moralprediger mahnen, wer Mensch ist nur an Menschliches denken, noch wer sterblich ist nur an Sterbliches sich halten, sondern man soll nach Möglichkeit sich zum Unsterblichen erheben und all sein Tun darauf einrichten, daß man lebe würdig dessen, was in uns das Herrlichste ist. Denn wenn es auch gering an Umfang ist, so übertrifft es doch alles andere an Macht und Wert. Ja, man darf sagen, daß jeder in diesem Göttlichen sein eigenstes Sein findet, da es der vornehmere und bessere Teil in ihm ist; und es wäre

unvernünftig, wenn er nicht nach seinem eigenen Sein, sondern nach dem eines anderen streben wollte.

So wird denn das früher Gesagte mit dem jetzt Besprochenen übereinstimmen: was für jeden seiner eigentümlichen Natur nach das Entsprechende ist, das ist für ihn auch das Wertvollste und Erfreulichste. Für den Menschen also ist es das Leben, das der denkenden Vernunft entspricht, da diese am meisten der Mensch selber ist. Deshalb ist ein solches Leben auch das glückseligste.

---

## Vom Staate.

Alles was Staat heißt, ist offenbar eine Gemeinschaft; und da jede Gemeinschaft zur Erreichung eines Guts geschlossen ist — tut doch überhaupt niemand etwas aus einem andern Grunde als wegen der damit verbundenen Vorstellung von etwas Gutem —: so erhellt, daß, wenn überhaupt jede Gemeinschaft irgend ein Gut erstrebt, dieses Streben das eifrigste und das erstrebte Gut das alleroberste ist in der höchsten und alle übrigen umfassenden Gemeinschaft, das heißt in der staatlichen.

Zunächst nun stellen alle diejenigen die Sache nicht richtig dar, die da meinen, die Erfordernisse zu einem Staatsmanne im Verfassungsstaat, zu einem Könige, Hausvater und Dienstherrn seien dieselben; sie glauben nämlich, der Unterschied zwischen ihnen bestehe nur im Mehr und Minder, nicht in der Art; näher gesagt: wo es sich um wenige handle, da heiße es Herr, wo um mehrere, Hausvater, wo um noch mehrere, verfassungsmäßiger Staatsmann oder König, da ja, meint man, ein großes Hauswesen und ein kleiner Staat dasselbe bedeuten; und was das Verhältnis zwischen dem verfassungsmäßigen Staatsmann und dem König betrifft, so heiße er dann König, wenn er selbst an der Spitze stehe; wenn er hingegen, nach gewissen Bestimmungen, wie die entsprechende politische Wissenschaft sie an die Hand gebe, auch seinerseits wieder Untertan werde, dann heiße er verfassungsmäßiger Staatsmann. Dem ist jedoch nicht so. Deutlich wird dieser Punkt werden durch eine nach der für uns leitenden Methode angestellte Untersuchung. Wie nämlich auf anderen Gebieten die Zerlegung des Zusammengesetzten fortgeführt werden muß bis auf die einfachen, mithin kleinsten Teile des Ganzen, so wird auch eine ähnliche Forschung nach den einfachen Bestandteilen des Staates uns bessere Einsicht verschaffen sowohl in den gegenseitigen Unterschied der genannten Regierungsarten als auch



darüber, ob es möglich sei, etwas Systematisches über jede einzelne von ihnen aufzustellen.

Will man nun wie anderswo so auch hier die Dinge in ihrem fortschreitenden Wachsen sehen, so ist die zweckmäßigste Art der Betrachtung wohl folgende. Zuvörderst müssen diejenigen sich paaren, die einander nicht entbehren können, also Männliches mit Weiblichem zum Zweck der Fortpflanzung — und zwar fällt dies nicht in den Bereich des freien Willens, sondern wie bei den übrigen Lebewesen und bei den Pflanzen ist es auch beim Menschen ein natürlicher Trieb, seinesgleichen zu hinterlassen —; und das kraft seiner Natur Gebietende muß sich paaren mit dem kraft seiner Natur Gehorchenden zum Behuf der Erhaltung; wo nämlich das Vermögen geistiger Voraussicht vorhanden, da ist natürlicher Beruf, Gebieter und Herr zu sein, wo hingegen die Fähigkeit zu bloß körperlicher Verrichtung der empfangenen Befehle, da ist natürlicher Beruf Sklave zu sein; deshalb [weil Herr und Sklave einander nicht entbehren können] besteht auch Gleichheit der Interessen zwischen ihnen. — Von Natur nun sind Weib und Sklave geschiedene Wesen; denn nichts schafft die Natur in so ärmlicher Weise wie die Messerschmiede das delphische Messer, sondern zu je einem Zwecke schafft sie ein besonderes Mittel; kann doch auch ein jedes Werkzeug nur dann in größter Vollkommenheit hergestellt werden, wenn es nicht zu mehreren Verrichtungen, sondern nur zu e i n e r Arbeit dienen soll. Bei den Barbaren jedoch haben Weib und Sklave dieselbe Stellung. Der Grund liegt darin, daß bei ihnen das von Natur zum Gebieten bestimmte Element fehlt, und demnach die eheliche Gemeinschaft nur eine zwischen Sklave und Sklavin sein kann. In diesem Sinne heißt es auch bei den Dichtern:

„Billig herrschen über Barbaren Griechen",

indem von Natur Barbar und Sklave für identisch gelten.

Aus diesen zwei Gemeinschaften [Mann und Weib, Herr und Sklave] entsteht nun zuerst die häusliche Familie, und Hesiod hat es richtig getroffen in seinem Verse:

„Schaffe zuerst dir ein Haus, ein Weib und zugleich einen Pflugstier";

bei den Armen nämlich vertritt der Stier die Stelle des Knechts. Diese Gemeinschaft also, die, durch natürlichen Trieb geschlossen, alle Beziehungen des täglichen Lebens umfaßt, ist der Hausstand: „Brotkorbgenossen" nennt Charondas die ihr Zugehörigen, „Troggenossen" nennt sie der Kreter Epimenides. Die aus mehreren solchen Hausständen zunächst sich bildende, einen dauernden Verkehr bezweckende Gemeinschaft ist das Dorf. Am naturgemäßesten möchte man wohl eine Kolonie des Hauses in dem Dorf erkennen, dessen Mitglieder, Kinder

und Kindeskinder des Hauses, auch in gewissen Gegenden Milchvettern heißen. Wegen dieser Entwicklung des Dorfes aus dem Hause war auch die ursprüngliche Regierungsform in den griechischen Staaten, wie noch heutzutage bei den nichtgriechischen Völkerschaften, das Königtum, weil nämlich solche, die von Königen beherrscht wurden, zu staatlichem Verbande sich vereinigten. Denn jeder Hausstand steht unter königlicher Herrschaft des durch Alter Ehrwürdigsten, und so blieb denn auch in den Kolonien des Hauses, infolge der Verwandtschaft, dieselbe Regierungsform bestehen. Diesen Zustand königlich beherrschter Dörfer schildert auch Homer bei den Cyklopen:

„Jeder Einzelne richtet
Seine Kinder und Weiber";

jeder für sich, weil sie in weiten Zwischenräumen voneinander wohnten; und so wohnte man überhaupt in der Urzeit. Eben hieraus entspringt ferner die allgemein verbreitete Meinung, daß über die Götter ein König gesetzt sei, weil man nämlich selbst, teils noch jetzt, teils in alter Zeit Könige hatte, und die Menschen sich wie die Gestalten so auch die Lebensweise der Götter nach ihrem eigenen Ebenbilde machen.

Die aus mehreren Dörfern gebildete Gemeinschaft endlich ist die zum Staat vollendete Stadt, wo nun, wie man wohl sagen darf, das Ziel vollkommenen Sichselbstgenügens erreicht ist; sie e n t steht zwar aus dem Bedürfnis bloßen Lebens, b e steht jedoch zur Erreichung eines g u t e n Lebens. — Hiernach ergibt sich, daß jeder Staat eine naturgemäße Bildung ist, da ja die ihm vorangehenden Gemeinschaften es sind. Denn e r ist ihre Vollendung, und in der Vollendung tritt die Natur hervor. Nennen wir doch Natur eines jeglichen Dinges denjenigen Zustand, den es zeigt, wenn seine Entwicklung vollendet und zum Ziel gediehen ist, z. B. bei einem Menschen, Pferde, oder bei der Familie — — — —

Hieraus erhellt also, daß der Staat zu den Gebilden der Natur gehört und der Mensch ein von Natur auf staatsbürgerliche Gemeinschaft angewiesenes Wesen ist, und ein nicht zufällig, sondern von Natur Staatloser entweder übermenschlich oder ein verdorbener Mensch ist, von demselben Schlage wie der bei Homer gescholtene

„Mann ohne Sippe, ohne Recht, ohne Herd".

Wer nämlich von Natur so geartet ist, der muß zugleich auch wirklich, wie es bei Homer heißt, „kriegssüchtig" sein, da er wie der Räuberstein im Brettspiel auf eigene Faust lebt. — Daß der Mensch aber auch noch in viel höherem Maße ein für staatliche Gemeinschaft bestimmtes Geschöpf ist als alle Bienen oder sonst ein herdenweis lebendes Tier, ergibt sich aus folgendem: Nichts schafft, nach unserm oft ausgesprochenen Grundsatz, die Natur zwecklos; dem Menschen aber wurde allein unter



allen Lebewesen Sprache zu teil. Die bloße Stimme gibt nur Zeichen von Schmerz und Lust und ist daher auch den Tieren verliehen, bei denen die Natur nicht weiter ging als bis zu der Fähigkeit, Schmerz und Lust zu empfinden und davon sich untereinander Zeichen zu geben. Die Sprache hingegen soll Nützliches und Schädliches, mithin auch Recht und Unrecht, klar ausdrücken. Denn dies ist dem Menschen im Vergleich mit den Tieren eigentümlich, daß er allein Sinn hat für Gutes und Schlechtes, für Recht und Unrecht und die verwandten Begriffe. Auf der Gemeinschaft aber in diesen Dingen beruht Haus und Staat.

Ferner ist von Natur der Staat früher als der Hausstand und die Individuen. Denn das Ganze ist notwendig das Prius des Teils. Hört doch nach Aufhebung des Ganzen jeder einzelne Teil, z. B. Fuß oder Hand, auf, das zu sein, was er ist, und bloß die Namensgleichheit bleibt, die in solchem Falle nicht mehr bedeutet als wenn man von einer steinernen Hand spricht; denn eine vom Körper getrennte wird eine unbrauchbare Hand. Die Wesensbestimmtheit jedes Dinges aber liegt in seiner Wirkung und Kraft; sobald es daher diese verliert, darf man es nicht mehr als dasselbe Ding, sondern nur als ein gleichnamiges ansprechen. Die Anwendung dieser Sätze ergibt die aufgestellte Behauptung, daß der Staat von Natur das Prius des Individuums ist, da dieses, wenn es in seiner Vereinzelung sein volles Genüge n i c h t findet, sich zum Staat verhält wie überhaupt der Teil zum Ganzen; wenn es hingegen zur Gemeinschaft unfähig oder ihrer, weil es in sich selbst sein volles Genüge findet, gar nicht bedürftig ist, dann freilich ist es keineswegs ein Teil des Staats, aber eben damit auch kein Mensch, sondern entweder ein Tier oder ein Gott. — Von Natur also liegt in allen Menschen der Zug nach einer staatlichen Gemeinschaft; wer sie aber zuerst ins Werk gesetzt hat, dem werden die höchsten Güter verdankt. Denn wie der Mensch, wenn er im Staat seine Vollendung findet, das edelste unter allen Geschöpfen ist, so ist er, losgelöst von Gesetz und Recht, das allerschlimmste. Ist ja gerüstetes Unrecht das gefährlichste. Und der Mensch ist geschaffen mit einer Rüstung zu Einsicht und Tugend, kann sie jedoch gar leicht zum Gegenteil gebrauchen; deshalb ist er auch ohne Tugend das wildeste und ruchloseste Geschöpf, schlimmer als alle anderen in Unzucht und Völlerei. Die Gerechtigkeit nun aber [der Gegensatz zu jenem gefährlichen Unrecht] ist an den Staat gebunden; denn das Recht ist nichts als die Ordnung der staatlichen Gemeinschaft, und es bestimmt seine Entscheidung nach dem Begriff der Gerechtigkeit.

Aus den Schriften des Aristoteles (384—322) geben wir zunächst den Anfang der „Metaphysik" unverkürzt wieder. Der Name Metaphysik ist in der Sammlung der Aristotelischen Schriften denjenigen verliehen worden, die

hinter die naturwissenschaftlichen gestellt wurden (τὰ μετὰ τὰ φυσικά); er hat dann später sachliche Bedeutung gewonnen und bezeichnete nunmehr, was A. „die erste Philosophie" nannte, nämlich die Lehre „vom Sein als solchem". Vergleiche die Erläuterung zu 22 28.

Unsere Übertragung ist frei, da eine wortgetreue Übersetzung dem nicht fachmäßig geschulten Leser unverständlich bleiben muß. Wenn es sich dabei nicht immer vermeiden ließ, moderne Begriffe in das antike Denken hineinzutragen, so ist dies Übel für unsere Zwecke jedenfalls das kleinere. Wir haben uns am nächsten der von Adolf Lasson besorgten Übersetzung angeschlossen. (Metaphysik, Jena, 1907, verlegt bei Eugen Diederichs: Nikomachische Ethik, ebenda, 1909.) — Dem Verständnis leisten gute Dienste die (französische) Übersetzung von Barthélemy St. Hilaire mit ihrer ausführlichen Einleitung und den zahlreichen Anmerkungen (1879), und Hermann Siebecks Monographie „Aristoteles" (1899).

A. begründet seine Lehre von der Wissenschaft auf der Voraussetzung, daß ein objektives Begriffssystem sich in der Welt verwirkliche. Wenn die Wissenschaft feststellen will, was bestimmten Dingen mit Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit zukommt, sagen wir den Kristallen, so muß sie sich auf den Begriff der Kristalle stützen und auf alles das, was unmittelbar daraus abgeleitet werden kann. In allen wirklichen Kristallen ist der Begriff des Kristalls enthalten (die Lehre von der Immanenz der Ideen als substantiale Formen) und durch ihn werden sie eben als Kristalle gedacht. Was irgend ein Kristall, den wir jetzt in die Hand nehmen, außerdem noch an Eigenschaften zeigen mag, das geht nicht in seinen Begriff ein, ist somit zufällig; davon gibt es keine wissenschaftliche Erkenntnis. Eine richtige „Theorie" hat es daher mit dem Allgemeinen, das heißt begrifflich Notwendigen zu tun. Insofern nun die Erkenntnis des Notwendigen gleichbedeutend ist mit der Erkenntnis des inneren Grundes, warum ein Ding gerade das ist was es ist, kann die Aufgabe der Wissenschaft auch dahin bestimmt werden, daß sie die inneren Gründe der Dinge zu erforschen habe. Vergleiche zu 22 28.

20 5. Auch in der Philosophie bleiben Erfahrungen des Gesichtssinnes sachlich und terminologisch von Wichtigkeit. So ist die Unterscheidung der dunklen und klaren Vorstellungen bei Descartes von optischen Anschauungen hergenommen, und Leibnizens Ausdruck, daß jede Monade das Weltall von einem besonderen „Gesichtspunkt" aus betrachtet, ist im Anschluß an die Lehre von der Perspektive gewählt.

20 14. Wir würden sagen, daß diese Tiere auf ihren Instinkt beschränkt sind.

20 27. Polus war ein Sophist, ein Schüler von Gorgias. Der hier zitierte Ausspruch findet sich in Platos Dialog Gorgias.

21 15 f. Methodologische Fragen, die hiermit zusammenhängen, sind gegenwärtig mit aller Lebhaftigkeit gestellt und verhandelt worden.

22 19. Wie hier der uninteressierte Geist reiner Wissenschaft geschildert wird, das sollte in unserer wirrenreichen Zeit nicht überhört werden. Vergleiche die Erläuterungen zu Bacon.

22 24. Nach der sogenannten Nikomachischen Ethik von A. (VI, 3, 4)



sind die praktischen Disziplinen auf ein Handeln, Hervorbringen angelegt, die theoretischen Wissenschaften auf ein Erkennen; jene bewegen sich im Reich des Möglichen, diese beziehen sich auf das Notwendige und Ewige.

22 27. In den Worten „nach allgemeiner Ansicht" ist der Gang der Untersuchung völlig eingeschlossen. Denn von einfachen und verbreiteten Erfahrungsvorstellungen war A. ausgegangen; durch Verfolgung des Vorgefundenen gewann er den dies Kapitel abschließenden Hauptbegriff.

22 28. Die höchste Wissenschaft, die Metaphysik, geht auf die allgemeinsten Gründe. Ein solches Wissen ist das umfassendste (weil im Allgemeinsten alles andere enthalten ist) und das lehrreichste (da es die obersten Gründe anzugeben vermag); es ist das sicherste (insofern es die Fülle des Zufälligen ausschließt) und dennoch das seltenste (denn der in die letzten Prinzipien Vertiefte muß alle sinnliche Erfahrung beiseite lassen). —

Auch die zweite Stelle ist aus der „Metaphysik" entnommen, und zwar aus dem neunten Kapitel des Buches L. Ihre Macht, die zweiundzwanzig Jahrhunderte hindurch sich erhalten hat, liegt in der wuchtigen Aufstellung des Problems. Gott als das schlechthin unkörperliche Grundwesen muß reines Denken sein; denn nur dieses bleibt von aller Stofflichkeit frei. Alles Hervorbringen und Handeln braucht einen Stoff und verfolgt einen außerhalb liegenden Zweck, das absolute Wesen aber bedarf keines fremden Inhaltes und ist sich selbst der letzte Zweck. Im Denken liegt Gottes Würde, und da Gott unabänderlich nur das Größte denken kann, so denkt er das Denken: der Gedanke und der gedachte Gegenstand fallen zusammen.

23 4. Wir verstehen diese Stelle dahin, daß jenes andere, das etwa in Gott herrschen könnte, ein der höchsten Vernunft fremder Seelenteil, zum Beispiel die Begierde, wäre. Dadurch käme das Denken, das unzweifelhaft den Kern des göttlichen Wesens bildet, in eine Abhängigkeit und würde auf die Stufe eines Vermögens hinabsinken.

23 19. Weil jede Veränderung in Gott ein Schlechterwerden bedeuten würde, so ist das göttliche Denken unveränderlich. Der darauf folgende Zusatz zeigt deutlich, wie eng die griechische Weltanschauung an den Eleatismus gebunden blieb: das Unbedingte erschien mit Selbstverständlichkeit als bewegungsloses, ruhendes Sein. Die gleiche Auffassung des Vollendeten durchdrang die klassische Wissenschaft und Kunst.

23 26. Unser Denken ist abhängig von den Formen der Welt, denn in unseren Begriffen bilden wir sie nach. Dem göttlichen Denken hingegen sind von niemand anderem Linien vorgezeichnet, die es nachzuziehen hätte.

23 32. Viele und folgenschwere Einsichten sind in diesem Ergebnis aufgehäuft. Das absolute, unbedingte, voraussetzungslose Sein erweist sich als identisch mit dem Geistigen; es wird als ein von der Welt verschiedenes Wesen aufgefaßt. Seine Tätigkeit ist die höchste, also Denken; ihr Inhalt ist der höchste, also auch Denken. Man mag dies Denken des Denkens allenfalls als Selbstbewußtsein deuten, darf es aber schwerlich nach unserem Begriff des Monotheismus als eine selbstbewußte und aktive Individualität fassen, denn das auf sich selbst reflektierende Denken scheint mit dem Abstrakten und

Allgemeinen in Beziehung, der konkreten Persönlichkeit aber fremd zu sein. Vergleiche die Erläuterungen zu Plotin. —

Die dritte Stelle findet sich im zweiten Buch der Nikomachischen Ethik (Kap. 4—7, erste Hälfte). Sie steht im Zusammenhang einer allgemeinen Tugendlehre, deren echt griechischer Charakter zu philosophiegeschichtlichen Betrachtungen Anlaß geben kann. Der Gedankengang des mitgeteilten Abschnittes, der nur bis zu den ersten Proben einer Einzelaufzählung führt, erscheint trotz mancher Schwerfälligkeiten als so klar, daß er nicht noch ausdrücklich herausgehoben zu werden braucht; die Hauptabschnitte sind: 23 34—24 28 (Einordnung), 24 29—25 2 (formale Beschreibung), 25 3 ff. (inhaltliche Bestimmung der Tugend).

24 5. Ein weiterer Unterschied zwischen Vermögen (Anlage) und Gemütsrichtung (Beschaffenheit) liegt darin, daß ein Vermögen nach verschiedenen Seiten bestimmbar, also eine unbestimmte Fähigkeit, hingegen die Gemütsrichtung etwas verhältnismäßig Fertiges und Bestimmtes ist.

24 25. Im ersten Kapitel des zweiten Buches heißt es: „Hieraus erhellt auch, daß keine der sittlichen Tugenden uns von der Natur gegeben wird, denn alles Natürliche kann durch Gewöhnung nicht geändert werden, so kann z. B. der Stein, der von Natur nach unten treibt, nicht durch Gewöhnung zur Aufwärtsbewegung gebracht werden. — — — — Deshalb haben wir die Tugenden nicht von Natur und auch nicht gegen die Natur, sondern wir haben die Anlage zu ihrer Erlangung; aber freilich müssen wir sie durch Gewöhnung vollständig erwerben. — — — — Aus dem gleichmäßigen Handeln bilden sich dauernde Gemütsrichtungen; deshalb muß man sein Handeln entsprechend einrichten, denn so wie dieses beschaffen ist, gestaltet sich auch die Gemütsrichtung. Darum ist es keine Kleinigkeit, ob man gleich von Jugend auf sich so oder so gewöhnt; im Gegenteil, es kommt hierauf sehr viel oder vielmehr alles an."

24 31. Die bekannte weite Fassung des Tugendbegriffs. Was wir Tugend nennen, ist eine Unterart und wird als solche ja auch 25 35 ausdrücklich bezeichnet. Der Mensch besitzt Tüchtigkeiten seines leiblichen Organismus (vgl. das Beispiel des Auges), ferner theoretische („dianoetische") Tugenden der Seele, wie z. B. die Einsicht, und er hat schließlich Tüchtigkeiten des sittlichen Handelns, die „ethischen" Tugenden. Bei diesen handelt es sich um diejenigen Gesinnungen und Willensdispositionen, die der Herrschaft der Vernunft unterliegen; die sittlichen Tugenden wurzeln in der Macht eines richtigen und vernünftigen Willens, in der Herrschaft der Vernunft über das Begehren.

25 20. Da hier nachträglich von Wettlauf und Ringkampf gesprochen wird, scheint A. vorher an den Faustkampf und an den Trainer für die Faustkämpfer gedacht zu haben. Damit stimmt freilich die Erwähnung Milos nicht, denn der war ein bekannter Ringkämpfer und siegte als solcher sieben Mal in Olympia; er wird wohl als allerberühmtester Vertreter der Sports überhaupt genannt sein.

25 37. A. erkennt richtig, daß Gefühle, Begierden und Affekte sich zwischen Gegensätzen bewegen. Wenn nun die sittlichen Fehler in dem unbeschränkten, der Vernunftregierung entzogenen Walten jener Gemütsvorgänge bestehen, so muß auch an ihnen die Gegensätzlichkeit sich ausprägen. Daher treten die sittlichen Fehler paarweise auf: Geiz—Verschwendung, Feigheit—Tollkühnheit u. s. w.



25 41. Diese Bestimmungen (mit denen 26 37 zu vergleichen ist) können über eine etwas mechanistische, aber übliche Auffassung der A.schen Lehre hinausführen. Die „rechte Mitte", ein nur formaler Allgemeinbegriff, hilft bei einer sittlichen Entscheidung nicht viel; soll eine Handlung tugendhaft sein, d. h. aus vernünftiger Willensherrschaft entspringen, so müssen die von A. aufgezählten Momente gewahrt werden. Das Moralische besteht in der Übereinstimmung einer Handlung mit der rechten Erkenntnis, und die rechte Erkenntnis nimmt Rücksicht auf die hier erwähnten Umstände. Mit dem Begriff des Maßes ist also der Inhalt der Tugend, d. h. jener vernünftigen Willensherrschaft, noch nicht erschöpft. — Der an dieser Stelle in gewisse Kategorien auseinander gelegte Zusammenhang zwischen ethischer und intellektueller Bildung gehört zu den Grundüberzeugungen der griechischen Ethik überhaupt.

26 10. A. hat in seiner Metaphysik (I, 5) eine von den Pythagoreern aufgestellte Tafel von Gegensätzen mitgeteilt, in der an den Grundgegensatz von Grenze und Unbegrenztheit sich u. a. anschließen Eins und Vieles, Gutes und Böses.

26 15. Dies Zitat ist aus einem unbekannten Elegiker entnommen.

26 16. Mit dem Begriff der „vorsätzlichen Beschaffenheit", der durch den beigefügten Erläuterungsausdruck für den Leser des Textes wenigstens einige Klarheit gewinnen soll, ist gemeint: sowohl eine mit Vorsatz erworbene Fertigkeit oder Gemütsrichtung, als auch eine Disposition zu bestimmter Handlungsweise; diese Disposition beruht ja auf jener Fertigkeit, denn die sittlichen Tugenden entstehen aus gewohnten und geübten Handlungsweisen und befähigen wiederum zu erneuten Handlungsweisen der gleichen Art. — In der Fortsetzung dieser Begriffsbestimmung wird das Normale abhängig gemacht von der Vernunft und dem Urteil des Einsichtigen. Nimmt man die Stellen 25 11 und 26 37 hinzu, so scheint es, daß A. allgemein gültige Feststellungen im Gebiet der praktischen Sittlichkeit überhaupt nicht anerkennt und deshalb die Ethik von der theoretischen Wissenschaft unterscheidet, die es mit Dingen zu tun hat, die „nicht anders sein können". A. denkt eben immer an das Tatsächliche und Einzelne, worauf es im Handeln ankommt, und begnügt sich nicht mit „dem Guten" Platos (vgl. das erste Lesestück). Wie man beim körperlichen Organismus nicht ein- für allemal sagen kann: das ist zu viel oder zu wenig, sondern sich nach der Individualität richten muß, so auch beim seelischen Organismus. Es gibt also kein unbedingtes, ausnahmsloses Sittengesetz, sondern nur eine von dem Einzelnen für sich zu erringende dauernde Beschaffenheit und jenen sittlichen Takt, den der Einsichtige billigen würde. — Ob auch auf diese Anschauungsweise Dantes Ausspruch zutrifft, A. sei der „Meister derer, die da wissen", oder ob andere Richtungen der Ethik der Wahrheit näher kommen, wäre zu untersuchen; die Lesestücke aus Meister

Eckharts, aus Kants und aus Mills Schriften ermöglichen lehrreiche Vergleichungen.

27 18. Die Systematik der hier beginnenden Aufzählung erläutert Th. Ziegler folgendermaßen. 1. Reine Tugenden (Versittlichung des unvernünftigen Seelenteils): Mannhaftigkeit, Besonnenheit. 2. Richtige Benutzung der in den äußeren Gütern gegebenen Vorbedingungen für ein vollkommen glückliches, also auch tugendhaftes Leben: a) Geld und Gut (bis hierher geht unser Stück), b) Ehre, c) Geselliges Leben. 3. Tugenden, die das sittliche Verhalten zur Lust normieren, besonders die Mäßigkeit. Vgl. die minder streng gehaltene Ausführung in des A. Rhetorik I, 9.

27 37. Geschieht im 4. Kapitel des vierten Buches.

Als viertes Stück bieten wir das sechste und siebente Kapitel aus dem zehnten Buch der Nikomaehischen Ethik. Das Thema der Auseinandersetzung lautet: Glückseligkeit ist das höchste Gut im menschlichen Leben. Worin besteht sie? In der unbehinderten Wesensbetätigung, zu höchst Vernunftbetätigung. Wie gelangt man zu ihr? Durch die Sittlichkeit als durch die von vernünftiger Überlegung bestimmte Ordnung des Lebens. Vgl. 29 28.

29 23. Anacharsis, ein weiser Skythe aus älterer Zeit, soll sein παίζω ὅπως σπουδάζω gesagt haben, als er wegen Würfelspiels getadelt wurde; U. v. Wilamowitz vermutet aber, daß ursprünglich ein Tadel der hellenischen Gymnastik darin gelegen habe.

29 36. Gewisse Bedingungen zur Entfaltung sittlicher Tätigkeit fehlen dem Sklaven, er kann daher Glückseligkeit nicht erringen. Auch die Freien entbehren oft dieser oder jener Bedingung zur Glückseligkeit, z. B. der Gesundheit oder des Reichtums. Gesundheit und Reichtum sind zwar nicht inhaltliche Bestandstücke der Glückseligkeit, aber doch Voraussetzungen für ihr Eintreten und daher sittliche Güter von beträchtlichem Wert. Der Mensch lebt eben nicht in einer idealen Welt.

30 16. Die innere Befriedigung ist also etwas, was zur Glückseligkeit hinzukommt. Diese, und nicht etwa die Lust, bildet das Ziel der Tugend.

30 21. Vgl. S. 105.

30 41. Die Kriegskunst trennt A. immer von der Staatskunst; die Erwerbstätigkeit schätzt er so niedrig ein, daß sie überhaupt nicht genannt wird.

31 23. Dies bedeutet nicht, daß der einzelne Mensch ein hohes Alter erreichen muß, sondern daß die Betätigung der Vernunft sich zu einer dauernden Lebensform entwickeln muß. Wer nur für kurze Zeiträume in der tugendhaften Seelenbetätigung verharrt, oder wer durch äußeres Mißgeschick an der stetigen Ausbildung sittlicher Willensrichtungen zeitweilig gehindert wird, kann nicht zur höchsten Glückseligkeit gelangen. Dadurch unterscheidet sich die Glückseligkeit von der Lust, die im Augenblicke fertig ist; denn es gibt keine Lust, „die durch die Verlängerung ihrer Dauer erst zur Vollendung in ihrer Art käme". (Nik. Eth. 1174 a 13.)

31 35. „Diese Mahnungen sind der Niederschlag der althellenischen Moral; nichts anderes meint der Gruß des delphischen Apollo γνῶθι σαυτόν, d. h. γνῶθι ἄνθρωπος ὤν. Im 5. Jahrhundert wird das so oft in der von A. bezeichneten prägnanten Form ausgesprochen, daß man keinen bestimmten Vers angeben kann, den er im Sinne hat." (U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Griech. Lesebuch II, 2 S. 184.)



Verbindende Erörterung.

Der Anfang der „Politik" ist als letzte Probe der Aristotelischen Philosophie von uns gewählt worden. Wir haben die Verdeutschung von J. Bernays zu Grunde gelegt und auch die kurzen (in eckigen Klammern stehenden) Sätze beibehalten, mit denen Bernays gelegentlich den Text ergänzt hat; auf diese Art konnte der Kommentar entlastet werden. Für ein genaueres Studium empfehlen wir die Ausgaben von Susemihl (Leipzig 1879) und W. L. Newman (Oxford 1887).

Die „Politik" schließt sich an die „Ethik" an, indem sie den Staat als das wichtigste Mittel für die Verwirklichung sittlicher Forderungen behandelt. Die Gewöhnung, die der Jugend unentbehrlich ist (vgl. die Anm. zu 24 25), vollzieht sich am leichtesten in der staatlichen Gemeinschaft, da diese Vernunft, Recht und Macht in sich vereinigt: das tüchtige und glückselige Leben zu fördern, ist Zweck des Staats. — Außer den moralphilosophischen Anschauungen bringt A. Voraussetzungen von doppelter Art an seinen Gegenstand heran. Die einen entspringen aus den Verhältnissen seiner Zeit und seines Landes. „Staat" (πόλις) bedeutet nicht das, was wir mit dem gleichen Wort und auch wohl mit „Nation" meinen, sondern eine Stadt mit umliegendem Gebiet; der griechische Staat unterscheidet sich ferner in seinen Einrichtungen erheblich von unseren heutigen Staaten und Städten. Die Sklaverei wird von A. anerkannt, denn es gibt seiner Meinung nach Menschen — und zwar Nichtgriechen —, deren natürliche Bestimmung die Hörigkeit ist. Vgl. 33 14. — Die andere Gruppe von Voraussetzungen stammt aus der Metaphysik. Jedes Ding empfängt seine Einheit und die Richtung seiner Entwicklung von dem ihm bestimmten Zweck. Also auch der Staat. Die niederen Verbände (Hausstand, Dorf) sind Vorstufen für ihn und ihm untergeordnet, also sein „Stoff" oder seine „Möglichkeit". Näheres darüber bei der Erläuterung einzelner Stellen.

32 9—33 2. Die Würde des Staates wird aus seinem Zweck, nämlich der Erreichung des höchsten Gutes, abgeleitet. Platos Lehre, daß die Verbandsformen einerseits, die Herrschaftsformen anderseits nur quantitative Unterschiede aufweisen, soll durch eine zergliedernd-genetische Untersuchung widerlegt werden.

33 3 ff. Diese Untersuchung ist in Wahrheit nicht induktiv, sondern eine gewaltsame Konstruktion. Die Familie kann schwerlich als elementarste Form, demnach als ein den Tatsachen entsprechender Ausgangspunkt zugestanden werden; es fragt sich, ob die gesellschaftliche Verrichtung der niederen Gemeinschaften zur Verrichtung des Staates gehört (und hierdurch gewinnt A. das Ergebnis, der Staat genüge sich selbst); endlich hört die Entwicklung in Wirklichkeit nicht bei dem Stadt-Staat auf.

33 18. Dies Messer konnte mit seinem breiten eisernen Rücken auch als Hammer benutzt werden.

33 28. Euripides, Iphigenie in Aulis 1401.

33 33. Hesiod, Werke und Tage 403.

33 37. Charondas, ein berühmter Gesetzgeber Siziliens, lebte mehrere Jahrhunderte vor Aristoteles. Epimenides war ein Zeitgenosse der sieben Weisen.

34 10. Homer, Odyssee 9, 114.

34 21. Das „vollkommene Sichselbstgenügen“ bedeutet, daß kein über den Staat hinausgehender Verband nötig ist, um allen Wünschen des Menschen gerecht zu werden.

34 22. Das gute Leben ist das möglichst vollkommene und glückliche. Da die Begriffsbestimmung immer die höchste Stufe eines Dinges (seinen Zweck oder sein Ziel oder seine Endursache) treffen muß, für unseren Fall: da Leben so zu definieren ist, daß das vollendete Leben definiert wird, so hat man mit Recht gesagt: der Staat ist nach A. für des Menschen Leben so wesentlich wie der Akt der Geburt.

34 24. Der Hausstand (mit Einschluß der Sklaven) ist eine naturgemäße Bildung und demgemäß auch der Staat. A. wendet sich gegen Sophisten und Kyniker, die den Staat aus bloßer Übereinkunft hergeleitet hatten; mit seiner Behauptung, der Staat sei ein Erzeugnis der Natur, wird nur das Belieben, nicht das Wollen von der Entstehung des Staates ausgeschlossen. Vgl. 37 10. — Die natürliche Notwendigkeit und sittliche Bedeutung des Staates wurzelt darin, daß erst in ihm alle Anlagen des Menschen sich entfalten können, seine Natur in ihm zum Abschluß gelangt. A. würde nicht zugeben, daß Humanität außerhalb des Staatslebens zu blühen vermag; vgl. 36 32.

34 33. Homer, Ilias 9, 63.

35 10. Früher nicht der Zeit, sondern dem Begriff nach. Der Staat ist höher und, weil ein Ganzes, selbständiger als das Individuum. Vgl. Metaph. I, 8, 10.

35 18. Über die Gleichnamigkeit siehe den Anfang der Aristotelischen „Kategorien“.

Dessoir.

III.

# Sextus Empiricus.

## Die Tropen der Skeptiker.

Gewöhnlich werden von den älteren Skeptikern gewisse „Tropen“ überliefert, durch die eine Zurückhaltung im Urteil herbeigeführt zu werden scheint, und zwar zehn an der Zahl, die sie in gleicher Bedeutung auch „Reden“ und „Gesichtspunkte“ nennen. Es sind die folgenden: Der erste Tropus gründet sich auf die Verschiedenheit der lebenden Wesen, der zweite auf den Unterschied unter den Menschen, der dritte auf die verschiedenartigen Einrichtungen der Sinneswerkzeuge, der vierte auf die besonderen und wechselnden Umstände, der fünfte auf Stellung, Abstand und Standort des Beobachters, der sechste auf die zu den Dingen hinzutretenden Beimischungen, der siebente auf die Größenverhältnisse und Zurichtungsarten der Dinge. Der achte Tropus entsteht aus der allgemeinen Relativität; der neunte gründet sich auf die Fortdauer oder Seltenheit der Vorkommnisse; der zehnte auf die Lebensführungen, die Sitten, Gesetze, mythischen Glaubenssätze und die lehrphilosophischen Annahmen. Wir bedienen uns übrigens dieser Anordnung nach eigener Festsetzung — — — —

Der erste Tropus, sagten wir, sei der, dem gemäß wegen der Verschiedenheit der Lebewesen von denselben Dingen aus nicht dieselben Erscheinungsbilder in die Sinne fallen — — — — Der Unterschied der wichtigsten Teile des Körpers und besonders der zum Urteilen und zum Wahrnehmen von Natur geeigneten vermag nach der abweichenden Beschaffenheit der Lebewesen einen Widerstreit in den Vorstellungen zu bewirken, der sehr groß ist. Meinen doch die Gelbsüchtigen, es sei gelb, was uns weiß erscheint, und die, welche an blutunterlaufenen Augen leiden, es sei blutrot. Da nun auch von den Lebewesen einige die Augen gelb haben, andere blutunterlaufen, andere weißlich, andere andersgefärbt, so ist es, denke ich, wahrscheinlich, daß ihnen eine verschiedene Auffassung der Farben zu teil wird. — — — — Wenn wir ferner das Auge seitwärts drücken, so erscheinen die Gestalten und Figuren und

Größen der sichtbaren Gegenstände länglich und schmal. Es ist also wahrscheinlich, daß alle Lebewesen mit schräger und länglicher Pupille, wie die Ziegen, Katzen u. dergl., von den Dingen an sich verschiedene Erscheinungsbilder haben und nicht solche, wie die Tiere mit runden Pupillen sie annehmen. — — — — Die gleiche Betrachtungsweise gilt auch von den anderen Sinnen. — — — — Deutlicher noch kann man das Verhältnis kennen lernen aus dem, was für die Lebewesen erstrebens- und fliehenswert ist. Myrrhe z. B. erscheint den Menschen sehr angenehm, den Skarabäen und Bienen unerträglich; das Öl nützt den Menschen, tötet aber Wespen und Bienen, wenn es auf sie gesprengt wird; das Meerwasser ist für Menschen unangenehm, wenn es getrunken wird, und giftähnlich, für Fische aber sehr angenehm und trinkbar. — — — — Folglich: Wenn dieselben Gegenstände den einen unangenehm sind, den anderen angenehm, das Angenehme aber und Unangenehme auf einem Erscheinungsbilde beruht, so werden den Lebewesen von den objektiven Dingen aus verschiedene Erscheinungsbilder zu teil. Wenn aber dieselben Dinge ungleichmäßig erscheinen nach der Verschiedenheit der lebenden Wesen, so werden wir zwar sagen können, wie von uns das Seiende angeschaut wird, wie es aber in Wirklichkeit ist, darüber werden wir uns des Urteils enthalten. Denn nicht einmal über die Erscheinungsbilder zu entscheiden werden wir selbst im stande sein, weder über unsere eigenen noch die der anderen lebenden Wesen, da wir ja selbst eine Seite des Widerspruchs bilden und deswegen vielmehr jemandes bedürfen würden, der entscheiden soll, als daß wir selbst entscheiden könnten. — — — —

Als zweiten Tropus nannten wir den von dem Unterschied der Menschen herrührenden; denn gesetzt, es gäbe einer zu, daß die Menschen glaubwürdiger wären als die unvernünftigen Tiere, so werden wir finden, daß auch, soweit u n s e r e Verschiedenheit in Betracht kommt, die Urteilsenthaltung sich einstellt. Da man sagt, zwei Dinge seien es, aus denen der Mensch zusammengesetzt ist, Seele und Körper, so unterscheiden wir uns in Bezug auf diese beiden voneinander; z. B. in Bezug auf den Körper durch die Gestalten und die eigentümlichen Zusammensetzungen. Es unterscheidet sich ja in der Gestalt der Körper eines Skythen von eines Inders Körper, den Unterschied aber bewirkt, wie man sagt, das verschiedene Vorherrschen der Säfte. Nach dem verschiedenen Vorherrschen der Säfte aber werden auch die Erscheinungsbilder verschieden, wie wir es beim ersten Tropus dargestellt haben. Deshalb ist sicherlich auch im Wählen und Vermeiden der Außendinge ein großer Unterschied unter den Menschen; denn an anderem ergötzen sich die Inder und an anderem unsere Landsleute; an Verschiedenem aber sich



zu ergötzen, ist ein Anzeichen davon, daß man von den objektiven Dingen her unterschiedene Vorstellungen empfängt. — — — — Da nun Wählen und Vermeiden auf Lust und Unlust beruht, die Lust und die Unlust aber auf Wahrnehmung sich gründet und auf ein Erscheinungsbild, so ist es, wenn die einen dasselbe wählen, was die anderen meiden, folgerecht für uns, zu schließen, daß sie auch nicht auf gleiche Weise von denselben Dingen bewegt werden, da sie auf gleiche Weise sonst dasselbe wählen oder ihm ausweichen würden. Wenn aber dieselben Dinge auf verschiedene Weise das Gemüt bewegen, je nach der Verschiedenheit der Menschen, so möchte billig auch hieraus die Zurückhaltung im Urteil sich ergeben; insofern wir vielleicht zu sagen vermögen, wie jedes der objektiven Dinge in Bezug auf jegliche Verschiedenheit erscheint, jedoch nicht im stande sind zu offenbaren, was es gemäß seiner Kraft, der Natur nach, ist. Denn entweder werden wir allen Menschen Glauben schenken oder nur einigen. Aber wenn allen, so werden wir einerseits Unmögliches versuchen, anderseits müssen wir dann das einander Entgegengesetzte hinnehmen. Wenn aber nur einigen, so soll man uns sagen, welchen beizupflichten ist: der Platoniker nämlich wird sagen, dem Plato, der Epikureer, dem Epikur, und die übrigen in entsprechender Weise; und indem sie so unentscheidbar uneins sind, werden sie uns wiederum in die Zurückhaltung drängen. Wer aber sagt, der Mehrheit solle man beistimmen, tut etwas Kindisches, da niemand zu allen Menschen gehen und ausrechnen kann, was den meisten gefällt, denn es ist möglich, daß innerhalb von Völkern, die w i r nicht kennen, das bei uns Seltene sich bei der Mehrzahl findet, hingegen das, was den meisten von u n s zukommt, dort nur selten vorhanden ist. —

Damit wir auch durch Einschränkung der Betrachtung auf e i n e n Menschen, wie z. B. auf den von dogmatischen Philosophen erträumten Weisen, zur Zurückhaltung gelangen, so machen wir uns an den der Ordnung nach dritten Tropus. Als diesen bezeichnen wir den vom Unterschied der Wahrnehmungen ausgehenden. Daß aber die Wahrnehmungen sich gegeneinander unterscheiden, ist ganz offenbar. So z. B. scheinen die Gemälde für den Gesichtssinn Vertiefungen und Erhöhungen zu haben, nicht aber auch für den Tastsinn. Und der Honig erscheint bei einigen für die Zunge angenehm, für die Augen aber unangenehm. Auch bei der Myrrhe verhält es sich ebenso. — — — — Deshalb werden wir nicht sagen können, wie seiner Natur nach jedes dieser Dinge beschaffen ist; wie es aber jedesmal erscheint, ist zu sagen möglich. Auch anderes, mehr als dieses, läßt sich anführen; indessen soll nur folgendes gesagt werden. Jedes der uns erscheinenden wahrnehmbaren Dinge scheint sich mannigfach darzustellen: wie z. B. der Apfel glatt, wohlriechend,

süß, gelb. Unbekannt ist nun, ob er wohl in Wirklichkeit gerade diese Beschaffenheiten hat; oder ob er nur e i n e Beschaffenheit hat, nach der verschiedenen Einrichtung der Sinneswerkzeuge aber verschieden erscheint; oder ob er noch mehr Qualitäten als die erscheinenden hat, uns jedoch einige davon sich nicht darstellen. — — — —

Der zehnte Tropus hängt ganz besonders mit den sittlichen Dingen zusammen. Er bezieht sich auf die Lebensführung, die Sitten, die Gesetze, die mythischen Glaubenssätze und die dogmatischen Annahmen. Lebensführung nun ist die Wahl einer Lebensart oder irgend eines Verhaltens, das bei einem oder vielen sich findet, z. B. bei Diogenes oder den Spartanern. Gesetz ist eine schriftlich niedergelegte Übereinkunft, die bei den Angehörigen eines Staates gilt und deren Übertreter bestraft wird. Eine Sitte aber oder Gewohnheit — denn dazwischen besteht kein Unterschied — ist eine vielen Menschen gemeinsame Billigung eines Verhaltens, deren Übertreter durchaus nicht bestraft wird; wie es beispielsweise Gesetz ist, nicht Ehebruch zu treiben, Sitte aber bei uns ist, nicht auf offener Straße mit einer Frau geschlechtlich zu verkehren. Ein mythischer Glaubenssatz ist eine Billigung nicht geschehener und erdichteter Dinge, wie etwa das über den Kronos Erzählte und anderes mehr; denn dies verführt viele zum Glauben. Eine Annahme der dogmatischen Philosophie aber ist die Zustimmung zu etwas, das durch eine Überlegung oder irgend einen Beweis gefestigt scheint, z. B. daß die Grundteile des Seienden unteilbar oder gleichteilig oder sehr klein oder irgendwie anders beschaffen sind. Wir jedoch stellen jedes hiervon bald sich selbst, bald jedem der anderen gegenüber. Beispielsweise eine Sitte einer anderen so: einige Äthiopier tätowieren die kleinen Kinder, wir aber nicht; die Perser halten es für schicklich, ein buntgefärbtes und bis auf die Füße reichendes Gewand zu brauchen, wir halten es für unschicklich. — — — — Ein Gesetz aber stellen wir einem anderen so gegenüber: bei den Römern bezahlt, wer dem väterlichen Vermögen entsagt, nicht die Schulden des Vaters, bei den Rhodiern jedoch bezahlt er sie; bei den Taurern in Skythien war es Gesetz, die Fremden der Artemis zu opfern, bei uns aber ist es verboten, einen Menschen an heiliger Stätte zu töten. Eine Lebensweise spielen wir gegen eine andere aus, sobald wir die Lebensweise des Diogenes der des Aristipp oder die der Spartaner der italienischen gegenüberstellen; einen mythischen Glaubenssatz gegen einen anderen, sobald wir erwägen, daß bald Zeus als Vater der Menschen und Götter vorgestellt wird, bald Okeanos, indem wir sagen:

„Okeanos, der Götter Erzeuger, und Tethys, die Mutter."
(Ilias, 14, 201.)

Lehrphilosophische Annahmen aber stellen wir einander gegenüber,



wenn wir sagen, die einen behaupten, es gebe nur e i n Element, die anderen, es gebe unbegrenzt viele; und die einen, durch Vorsehung der Götter würden die Dinge bei uns geordnet, die anderen hingegen, es geschehe ohne Vorsehung — — — —. Einer lehrphilosophischen Annahme aber wird eine Sitte entgegengesetzt, wenn es bei uns Sitte ist, von den Göttern das Gute zu erbitten, Epikur indessen sagt, das Göttliche kümmere sich nicht um uns, und wenn Aristipp es für etwas Gleichgültiges hielt, ein Frauenkleid anzuziehen, wir aber dies für häßlich erklären. Eine Lebensweise stellen wir einem Gesetz gegenüber, wenn gegen das gesetzliche Verbot, einen freien und edelgeborenen Mann zu schlagen, die Ring- und Faustkämpfer einander schlagen infolge der bei ihnen üblichen Lebensführung, und wenn, obwohl das Morden verboten ist, die Zweikämpfer einander töten aus derselben Ursache — — — —

Kurzum, da eine so große Ungleichmäßigkeit der Dinge auch mittels dieses Tropus sich zeigt, so werden wir, wie das an sich Seiende der Natur nach beschaffen ist, nicht zu sagen vermögen, wohl aber wie es beschaffen erscheint in Bezug auf diese und jene Lebensweise oder in Rücksicht auf dies und das Gesetz oder in Betreff dieser und jener Sitte und in Bezug auf jedes der anderen Dinge. Auch wegen dieses Tropus ist es also nötig, daß wir mit dem Urteil über die Natur der objektiven Außendinge an uns halten.

So gelangen wir demnach mittels der zehn Tropen zuletzt zur Zurückhaltung.

Das vorliegende Stück ist aus des Sextus Empiricus „Pyrrhonischen Grundzügen" entnommen und zwar aus dem 14. Kapitel des 1. Buches (§§ 36 bis 163). Wir haben uns starke Kürzungen erlaubt, in der Meinung, daß die Wiedergabe sämtlicher Beispiele und Nebengedanken keinen Wert für unsere Leser hat und die schriftstellerische Persönlichkeit des S. auch in dieser Form erkennbar bleibt. S., ein Arzt, der um 200 n. Chr. lebte, ist als derjenige Philosoph des Altertums bezeichnet worden, „welcher der studierenden Jugend nach der Beschäftigung mit Plato und Aristoteles als Vorbereitung auf die neuere Philosophie vorzugsweise empfohlen zu werden verdient". Eine vorzügliche Übersetzung und Erläuterung seines eben genannten Buches verdankt die Wissenschaft Eugen Pappenheim (Leipzig 1877 u. 1881, in der „Philos. Bibl."); empfehlenswert sind ferner R. Richters Werk „Der Skeptizismus in der Philosophie", (für S. besonders Bd. I, 1904) u. A. Gödeckemeyers „Geschichte des griechischen Skeptizismus" 1905.

Die Skepsis der Griechen bedeutet die wahrhaft klassische Ausbildung dieser Denkweise: Pyrrho hat sie begründet, Timon sie formuliert und S. ihr eine energisch abschließende, zusammenhängende Darstellung geliehen. Es handelt sich hier nicht um jenen leeren Zweifel, der an nichts glauben will, überall nur Täuschung erblickt und schließlich in Verzweiflung umschlägt,

sondern um die aus einem reichen Wissen entspringende Einsicht, daß unaufhebbare Widersprüche uns Menschen niemals zur Erkenntnis der eigentlichen Natur des Seienden gelangen lassen. Als Folgerung schließt sich an: der Verzicht auf jedes Urteil über die objektive Beschaffenheit der Dinge, und als Endergebnis: die nunmehr mit Berechtigung eintretende glückerfüllte Ruhe des Gemüts. Nach den „Pyrrh. Grundz." (I, 4 §§ 8—10) besteht die Skepsis darin, „daß sie Erscheinendes und Gedachtes auf jede Weise gegenüberstellt; und von hier gelangen wir infolge der Gleichkräftigkeit in den gegenübergestellten Dingen und Gedanken zuerst zur Zurückhaltung, nachher aber zur Unbeirrtheit. — — — Gleichkräftigkeit nennen wir die Gleichheit in Glaubwürdigkeit und Unglaubwürdigkeit, so daß keine von den streitenden Behauptungen der anderen als glaubwürdiger voransteht. Zurückhaltung ist ein Stillestehen der Einsicht, infolge wovon wir weder etwas verneinen noch bejahen. Unbeirrtheit ist Ungestörtheit und Windstille der Seele". Die inhaltlich entgegengesetzten, aber an Überzeugungskraft gleichwertigen Behauptungen beziehen sich auf die Dinge, wie sie an sich, ihrer Natur nach oder in Wirklichkeit sind, während über die Erscheinungen richtig geurteilt und ihnen gemäß auch richtig gehandelt werden kann, denn das Erscheinende und seine Wirkung auf uns Menschen wird nicht angezweifelt. Man darf daher sagen, daß schon in dieser philosophischen Schule der Skeptizismus zum Positivismus führt. (Vgl. die unter beiden Stichworten im Sachverzeichnis erwähnten Stellen.)

43 1. Bei den „älteren Skeptikern" ist vornehmlich auch an Änesidemus zu denken, über den (wie über die anderen beiläufig genannten Philosophen) die Lehrbücher der Philosophiegeschichte Auskunft geben.

43 8. Die Darstellung der Tropen 4—9 fehlt in unserer Übersetzung. Der vierte schließt aus der wechselnden und ungleichartigen Reaktion desselben Sinnesorgans und aus der individuellen Veränderlichkeit ästhetischer Bewertung auf die Unerkennbarkeit des Objektiven; der fünfte handelt von den Sinnestäuschungen; 6—8 bieten nichts Neues; der neunte Tropus beruft sich auf den Unterschied der Gefühle gegenüber gewohnten und gegenüber seltenen Erfahrungen und will damit die Unerforschlichkeit des Ansich erweisen, gleich als ob dieses auch unabhängig von der Beziehung auf den Menschen bestimmte Gefühlsqualitäten besäße. Gemeinsam ist den ersten neun Tropen, daß Widersprüche in den Sinneswahrnehmungen als Beweismittel gegen die Erkennbarkeit der zu Grunde liegenden Dinge benützt werden.

43 17. Der erste Tropus galt als der wichtigste.

43 19—44 5. Der Gedanke ist, daß durch die verschiedene Beschaffenheit der Sinnesorgane die von dem gleichen Ding ausgehenden Eindrücke auch verschieden ausfallen müssen.

44 7 ff. Die Verschiedenheit der Gefühls- und Willensreaktionen wird zu der bekannten Folgerung benützt.

44 26. Beim zweiten und dritten Tropus findet eine allmähliche Einschränkung des Vergleichungsfeldes statt, wie Pappenheim richtig hervorhebt.

45 28. Die Stoiker sind gemeint, wie meist bei S., wenn von Dogmatikern oder Lehrphilosophen die Rede ist.



46 1. Da zwischen den Qualitäten der verschiedenen Sinne kein Widerspruch festgestellt werden kann, sondern z. B. eine bestimmte Farbe mit jeder beliebigen tast- oder schmeckbaren Eigenschaft vereint vorkommt, so wird das Problem an einen anderen Ort verlegt und die auch noch heute interessierende Frage aufgeworfen, ob die Dinge mehr oder weniger Qualitäten besitzen, als wir durch unsere fünf Sinne an ihnen wahrnehmen.

46 6. Auch der zehnte Tropus, der einen *consensus omnium* in sittlichen und religiösen Angelegenheiten leugnet, führt durch Aufdeckung der hier bestehenden Widersprüche zu der Einsicht eines seiner Natur nach Unerkennbaren. Vielleicht, so will S. sagen, gibt es absolute ethische Werte, aber uns sind sie unzugänglich. Wertgegenstand und Wahrnehmungsgegenstand werden gleich gesetzt: auch in der Sphäre der Sittlichkeit finden sich sozusagen Dinge an sich (absolute Werte), die indessen in den verschiedenen Gesetzen und veränderlichen Sitten derart verschiedentlich „erscheinen", daß die Erkenntnis bei den moralischen Phänomenen und ihrer Relativität stehen bleiben muß.

46 9 ff. Diese Begriffsbestimmungen stammen vermutlich aus der stoischen Philosophie.

46 35. Aristipp vertrat eine gemäßigte Genußlehre. Vgl. S. 18 die Anmerkung zu 7 35.

Dessoir.

IV.

# Seneca.

## Ein glückseliges Leben.

II. Wenn es sich um die Glückseligkeit des Lebens handelt, so darfst du mir nicht, als könnte darüber abgestimmt werden, mit der Antwort kommen, daß die Majorität auf dieser oder jener Seite stehe; wo sie steht, steht auch das Schlechte, denn leider ist es um die Menschheit nicht so gut bestellt, daß die Mehrzahl immer für das Bessere sich entscheide: wo die Masse sich schart, darfst du das Schlimmste erwarten. Wir müssen nach dem Besten, nicht nach dem Gebräuchlichsten fragen, nach dem, was uns den sichern Besitz ewigen Glückes verbürgt, nicht nach dem, was beim Pöbel, dem unzureichendsten Dolmetsch der Wahrheit, gut angeschrieben steht. Zum Pöbel aber rechne ich Leute im Königsmantel ebenso gut wie solche im groben Kittel: denn ich sehe nicht auf den äußerlichen Schmuck des bunten Kleides; ich vertraue mich meinem Auge nicht an bei der Beurteilung eines Menschen; ich habe ein besseres, ein zuverlässigeres Licht, um Falsches von Wahrem zu unterscheiden: nur der Geist erkunde den Wert des Geistes! Wenn er einmal Ruhe gewinnt und in sich geht, wie wird er dann, von eigner Folter gequält, ein Geständnis ablegen müssen und sagen: „Was ich bisher getan — lieber säh' ich es ungetan! Was ich gesprochen — die Stummen beneide ich, wenn ich daran zurückdenke! Was mein Herzenswunsch war, erscheint mir wie der Fluch eines Feindes! Was meine Herzensangst war — gütige Götter! wieviel besser wäre es für mich gewesen, als all das, was ich heiß begehrt habe. Wie vielen war ich Feind und wurde dann ihr Freund, wenn es unter Schlechten überhaupt Freundschaft gibt: mein eigener Freund aber bin ich noch nicht geworden. Alle Mühe habe ich mir gegeben, mich aus der Masse emporzuarbeiten, durch irgend ein Talent mich bemerkbar zu machen. Was erreichte ich damit anderes, als daß ich mich Anfeindungen preisgab, und der Bosheit die Blöße wies, wo sie ihren Zahn einschlagen konnte. Siehst du alle jene, die deine Redefertigkeit rühmen, deinem Reichtum nachlaufen, deine Gunst erschmeicheln, deine Macht in den Himmel heben? alle sind sie deine Feinde, oder — was keinen Unterschied macht — sie könnten es sein. Soviel Bewunderer, soviel Neider! So will ich denn etwas anerkannt Gutes suchen, was ich im inneren Herzen fühle, nicht was ich außen zur Schau trage: denn all die Dinge, die begafft werden, die die Menge umdrängt, die einer dem anderen staunend zeigt, sie blenden nach außen hin, im Kern aber sind sie faul."



III. So also wollen wir ein Gut aufsuchen, das kein Scheingut ist, das gediegen und sich selbst gleich bleibt, das verborgen in der Tiefe seinen Wert hat. Ein solches gilt es aufzuspüren. Und es liegt gar nicht so weit in der Ferne. Wir werden es finden. Nur müssen wir wissen, wie es zu ergreifen ist! Jetzt tappen wir im Finstern gerade am Nächstliegenden vorbei und stoßen uns an dem, was wir suchen. In Einem sind alle Stoiker einig: An die Natur werde ich mich halten, und weise sein heißt, von ihr nicht abzuirren, nach ihrer Satzung, ihrem Vorbild sich zu bilden. Glückselig ist ein Leben, das mit seiner eigenen Natur in Einklang steht! Dies aber kann nur erreicht werden, wenn der Geist gesund und in beständigem Besitz seiner Gesundheit ist; auch muß er stark und energisch, wohlgebildet und standhaft sein, er muß sich in die Verhältnisse schicken können, muß den Bedürfnissen des Körpers Rechnung tragen, ohne doch gar zu ängstlich um ihn besorgt zu sein. Schließlich muß er sein Augenmerk richten auf all das, was zum Leben gehört, ohne doch auf irgend etwas zu großen Wert zu legen; er soll sich der Gaben des Glücks bedienen, ohne doch ihr Sklave zu sein. Auch wenn ich es nicht ausdrücklich hinzufügte, erkennst du: daraus fließt eine beständige Gemütsruhe und Freiheit, die erlöst ist von allem, was reizt und schreckt. Denn an Stelle der Sinnenlust und jener Genüsse, die geringwertig, flüchtig und in ihrer Gemeinheit außerdem schädlich sind, tritt eine starke, freudige Erhobenheit, unerschütterlich und ewig sich gleich, Friede und Eintracht, Größe im Bunde mit Milde: denn alles unbändige Wesen ist ein Zeichen von Schwäche.

IV. — — — — Darum muß man sich durchringen zur Freiheit: die aber kann uns aus nichts anderem entspringen als aus der Gleichgültigkeit gegen das Schicksal: aus ihr erwächst jenes unschätzbare Gut: die Ruhe und Erhabenheit des Geistes, der seinen festen Standpunkt gefunden hat. — — — —

V. — — — — Glücklich kann der Mensch genannt werden, welcher unter Leitung der Vernunft nichts mehr wünscht und nichts mehr fürchtet. Steine und Tiere sind zwar auch frei von Furcht und Trübsal, glücklich aber wird sie niemand nennen, weil ihnen das Bewußtsein

des Glückes fehlt. Auf derselben Stufe stehen jene Menschen, die Stumpfsinn und Mangel an Bewußtsein zum Vieh herabsinken ließ. Zwischen Tier und Mensch ist dann nicht der geringste Unterschied; dort findet sich zwar keine Vernunft, hier eine verdorbene, die verkehrt und zu ihrem eigenen Schaden wirksam ist. Denn glücklich kann niemand heißen, der an der Wahrheit keinen Teil hat. Glücklich ist also ein Leben zu nennen, das auf richtiger und klarer Vernunfteinsicht unerschütterlich und unveränderlich ruht. Dann ist die Seele rein und frei von allen Übeln, wenn sie über die kleinen Quälereien ebenso wie über die großen Qualen hinweggekommen ist, wenn sie sich dort fest behauptet, wo sie einmal steht, und ihren Platz auch gegen das zornige Andrängen des Geschickes verteidigt. Mag der Strom der Sinnenlust von allen Seiten her uns überschwemmen, auf allen Wegen und Stegen wider uns einfließen, mag er unseren Sinn mit seinen Lockungen umschmeicheln, mag er ein Mittel nach dem anderen aufbieten, uns oder einen Teil von uns in Unruhe zu versetzen: wer könnte den Willen haben, sofern noch eine Spur von Menschentum in ihm lebt, Tag und Nacht sich diesem Kitzel hinzugeben, die Pflege des Geistes zu vernachlässigen und nur der gemeinen Lust zu frönen?

VI. — — — — Sogar die Philosophen, welche die Lust für das höchste Gut erklärten, haben ihr nur eine niedrige Stelle eingeräumt: deshalb lehren sie, daß wahre Lust ohne Tugend nicht bestehen könne, und bestreiten, daß sich ein angenehmes Leben führen ließe, welches nicht zugleich sittlich wertvoll, wie ein sittlich wertvolles, das nicht zugleich angenehm sei.

VII. Ich sehe aber nicht ein, wie man zwei so verschiedene Dinge zusammenbringen will. Ich bitte euch, warum soll man denn die Sinnenlust nicht von der Tugend trennen können? Vielleicht weil ein jedes Gut seinen Ursprung in der Tugend hat? und weil aus dieser Wurzel auch all das, was man liebt und wünscht, entsproßt? Ließen sich diese beiden wirklich gar nicht voneinander trennen, so dürften wir folgerichtig auch niemals erleben, daß manches angenehm, aber dennoch sittlich wertlos, manches von höchstem sittlichen Wert, aber nur auf rauhem Pfad und unter Schmerzen erringbar ist. Es kommt hinzu, daß auch das verworfenste Leben sich mit sinnlicher Lust verträgt, während die wahre Sittlichkeit eine schlechte Lebensführung erst gar nicht an sich heranläßt, daß Menschen, nicht weil ihnen der Genuß gemeiner Vergnügungen versagt blieb, unglücklich sind, sondern gerade, weil sie zuviel davon gekostet. Und dies könnte nie geschehen, wenn Lust und Tugend sich jemals in eine Einheit verschmelzen ließen: oft zwar fehlt der Tugend die Lust, niemals aber bedarf sie ihrer — — — —



VIII. Die Lust empfinden die Guten und die Schlechten, und dem gemeinen Menschen wird seine Schmach ebenso zum Genuß, wie dem Edlen seine sittliche Würde. Darum auch gaben die Alten jene Vorschrift: man solle nicht das angenehmste, sondern das beste Leben sich zum Ziel erküren, und nicht solle die Lust der Leiter, sondern der Begleiter der guten und sittlichen Triebe in uns sein. Die Natur soll uns Führerin sein: die Natur beobachte, die Natur befrage der vernünftige Mensch. Glücklich leben und naturgemäß leben ist eins. — — — — Der Gott, welcher das Universum umfaßt und lenkt, wirkt nach außen, doch kehrt er immer von jedem Wege wieder in sich selbst zurück. Also handle auch unser Geist: er folge dem Zug der Sinne und wirke mit seiner Kraft hinaus in die umgebende Welt: dann herrsche er über das äußere Dasein und über sein eigenes Innere. So wird ihm eine in sich harmonische Macht zu eigen werden, es wird jene zuverlässige Art von Vernunft daraus entspringen, die einig mit sich selbst, nicht wankt in Meinung, Begriff und Überzeugung. Und wenn diese Überzeugung innere Ordnung errungen, wenn sie sich bis ins Einzelne folgerichtig durchgebildet und, sozusagen, harmonisch eingestimmt hat, dann rührt sie an das höchste Gut. Nichts Verkehrtes, nichts Schwankendes findet sich mehr an einem solchen Menschen, nichts, das ihn zum Straucheln oder Gleiten verführen könnte; in allem handelt er nach selbst gegebenem Gesetz, nichts kann ihm unerwartet widerfahren. Alles gerät ihm leicht, glatt, ohne Zögern und Zaudern. Träge Unschlüssigkeit ist ein Zeichen von Zwiespalt und innerer Schwäche. So kann man kühn behaupten, daß ein mit sich selbst einiger Geist das höchste Gut sei, denn wo vollkommene Harmonie herrscht, muß auch Tugend sein. Das Laster liegt mit sich selbst im Kampf.

IX. „Aber auch du," könnte man einwenden, „pflegst die Tugend nur, weil du dir irgend eine Lust davon versprichst." Dagegen fürs erste: gewährt auch die Tugend Lust, so ist diese doch nicht der Grund unseres Strebens nach ihr. Nicht Lust gewährt die Tugend, sondern auch Lust gewährt sie. Nicht der Lust wegen müht man sich um sie, sondern jedem, der sich um Tugend müht, fällt auch Lust in den Schoß, mag das Ziel seines Strebens auch in ganz anderer Richtung liegen. Wie auf einem Acker unter dem Korn Feldblumen mit aufsprießen, ohne daß man besondere Mühe aufwandte, sie, die so hübsch aussehen, anzubauen (der Sämann jedenfalls ging anderen Zwecken nach, und dies war nur ein unbeabsichtigter Nebenerfolg) — so ist auch die Lust nicht der Lohn der Tugend, nicht ihr Bestimmungsgrund, sondern eine Zugabe zu ihr: man entscheidet sich nicht für sie, weil sie Lust bringt, sondern, wenn man sich für sie

entschieden hat, empfindet man auch Lust durch sie. Das höchste Gut liegt im vernünftigen Bewußtsein und der vernünftigen Haltung der bestmöglichen Geistesbeschaffenheit. Wenn diese ihre Aufgaben erfüllt, bestimmte Grenzen um sich gezogen hat, dann hat sie das höchste Gut in sich aufgenommen, und es bleibt ihr nichts mehr zu wünschen übrig. Denn über das Ganze hinaus gibt es nichts mehr, und über die letzte Grenze hinaus ebensowenig. Darum ist schon die Fragestellung verkehrt, aus welchem Grunde ich die Tugend erstrebe. Denn diese Frage geht über das Höchste hinaus. Du fragst, was ich von der Tugend wolle: sie selbst will ich. Sie hat nichts Besseres als sich selbst, sie ist ihr eigener Lohn. — — — —

XI. — — — — Als einen Weisen kann ich den nicht bezeichnen, der noch irgend etwas über sich anerkennt, vollends gar die sinnliche Lust: wie kann er unter ihrem Szepter der Mühe und Gefahr, der Armut und all den mannigfachen Nöten Trotz bieten, welche das Menschenleben rings umdräuen? Wie wird er den Anblick des Todes vertragen und den des Schmerzes, wie das Erbeben der Erde, das Toben so vieler Feinde, wenn schon ein so schwacher Gegner ihn wirft? Was die Lust von ihm verlangt, das wird er tun, und sie wird viel von ihm verlangen. „Aber nichts Unehrenhaftes!“ sagst du, „weil ja die Lust in inniger Verbindung mit der Tugend lebt.“ Aber was ist das für ein höchstes Gut, das einen Aufpasser nötig hat, um überhaupt als Gut bestehen zu können? Wie aber kann die Tugend die Lenkerin der Lust sein, und ihr dabei nachlaufen, denn Nachlaufen ist Sache des Gehorchenden, Vorangehen aber Sache des Gebietenden.

XII. — — — — Auch die Unvernünftigen können ein Leben der Lust führen, trotz ihrer inneren Unsicherheit und den drohenden Gewissensängsten, und man muß zugeben, daß sie von den Unannehmlichkeiten des Lebens ebensowenig etwas erfahren, wie von der wahrhaft sittlichen Lebensführung, und daß die Mehrzahl von ihnen in vergnügter Besinnungslosigkeit und lachender Tollheit dahinlebt. Die Lust des Weisen dagegen ist abgedämpft, genügsam, ohne Heftigkeit, nicht ausschweifend und unauffällig; sie naht sich von selbst, ohne ausdrücklich herbeigerufen zu sein, sie steht nicht gar so hoch in Ehren, ob sie auch freiwillig kam, man nimmt sie in Empfang ohne irgendwelche Freudenbezeigungen; man läßt sie in den Strom des Lebens mit einfließen, wie etwa Spiel und Scherz in den Ernst. Man suche also fürder nicht Dinge miteinander in Verbindung zu bringen, die nie zueinander passen, man flechte nicht länger Tugend und Lust in eins: das ist ein Mißgriff, der nur zur Folge hat, daß die Schlechten sich geschmeichelt fühlen. — — — —

XIII. Und ich bin nun der Ansicht (vielleicht hören meine Brüder



von der Stoa das nicht gern) daß Epikur hierin gute und rechte Vorschriften gibt, Vorschriften, welche von großem Ernst zeugen, wenn man ihnen nur wirklich näher tritt: die Lust wird nämlich von ihm in ihrer Bedeutung bis auf den geringsten Umfang eingeschränkt, und was wir unter Tugend verstanden wissen wollen, versteht er unter Lust. Er fordert, die Lust müsse der Natur untertan sein. Was der Natur genug ist, genügt nicht den Ansprüchen eines schwelgerischen Lebens. Ein Mensch, der in Müßiggang und unaufhörlichem Wechsel von materiellen Genüssen und sinnlichen Ausschweifungen hinlebt, und der dies dann als sein Glück bezeichnet, sucht eine schlechte Sache mit einem guten Namen zu belegen, und ist ihm das gelungen, so überantwortet er sich der Leitung dieses verführerischen Namens und geht jener Art von Lust nach, die seinen Begierden, nicht dem Worte der Lehrer entspricht. Und hat er erst einmal begonnen, seine Fehltritte als rechte Erfüllungen der Lehrvorschriften anzusehen, so gibt er sich ihnen frech am hellen lichten Tage hin. Schamlos, ja stolz erhobenen Hauptes führt er sein liederliches Leben. So sage ich nicht, wie die Mehrzahl unserer Gesinnungsgenossen, die Schule Epikurs sei eine Pflanzstätte der Ruchlosigkeit: ich sage, sie steht in schlimmem Rufe, sie ist verschrieen, aber zu Unrecht. — — — — Es müßte nur jemand zwischen den verschiedenen Arten der Lust fein die Unterscheidung treffen, um zu wissen, welche in den Schranken natürlichen Verlangens bleiben, und welche Hals über Kopf ins Ungemessene forttreiben, um so unersättlicher, je mehr man sich an ihnen zu sättigen sucht. — Die Tugend schreite voran, dann ist der Weg sicher. Zuviel der Lust ist schädlich. Bei der Tugend aber ist ein Zuviel nicht zu befürchten: denn sie ist selbst das Maß. — — — —

XIV. — — — — Die Menschen, welche der Lust die Führerstellung eingeräumt haben, müssen gerade dann beides entbehren: die Tugend verlieren sie; und nicht sie haben die Lust, sondern die Lust hat sie; entweder quält sie der Mangel an Lust, oder sie ersticken im Überfluß; sie sind elend, wenn sie sie nicht, doppelt elend, wenn sie sie im Überfluß haben; sie gleichen den Schiffern in einem Meere voller Sandbänke: das eine Mal sitzen sie auf dem Trockenen, das andere Mal fahren sie auf hochgehenden Wogen dahin.

XV. „Warum aber können denn,“ wendet man ein, „Tugend und Lust nicht eine Einheit bilden, und warum kann das höchste Gut nicht zugleich ein sittlich wertvolles und sinnlich angenehmes sein?“ Weil ein Teil der Sittlichkeit wieder etwas Sittliches sein muß, und das höchste Gut seine Reinheit nicht gewahrt hätte, wenn es einen unedlen Bestandteil in sich sehen müßte; auch die Freude, die einem sittlichen Lebenswandel entquillt, die sicherlich einen sittlichen Wert besitzt, ist kein

Teil des absoluten Gutes, ebensowenig wie der innere Frohmut und die Seelenruhe, mögen sie auch aus den besten Ursachen entspringen. Sie sind zwar Güter, doch sind sie nur Folgen und nicht Wesensteile des höchsten Gutes. Wie könnte ein Mensch sich der Gottheit gehorsam erweisen, wie könnte er alle Schicksalsschläge ungetrübten Mutes hinnehmen, wie könnte er ohne ein Wort der Klage und ohne Verbitterung die Zufälle des Daseins ertragen, wenn ihn schon das geringfügigste Quentlein Schmerz oder Lust in dem seelischen Gleichgewicht stört? und ebensowenig wird er ein wackerer Schutz, ein Streiter fürs Vaterland, ein Vorkämpfer für seine Freunde sein, wenn er nur auf die Lust sein einziges Augenmerk hat. Deshalb muß das höchste Gut auf solcher Höhe thronen, daß keine Gewalttat es herabzuzerren vermag, daß nicht Leid, nicht Furcht, noch Hoffnung es erreichen und nichts ihm Eintrag tun kann. Allein die Tugend vermag zu solcher Höhe aufwärts zu steigen. Nur ihr Schritt vermag die Steilheit jenes Weges zu überwinden. Sie wird starken Fußes dort standhalten, und was kommen soll, wird sie ertragen, nicht allein in geduldiger Resignation, sondern in freiwilligem Aufsichnehmen; jede Not der Zeiten wird sie in die Gesetzmäßigkeit des Naturlaufs einzuordnen wissen; und, wie der tüchtige Soldat seine Wunden mit Ruhe trägt, seine Narben mit Stolz zählt, und vom tödlichen Geschoß durchbohrt im Augenblick des Todes noch des Feldherrn liebend gedenkt, für den er fiel, so wird der sittliche Mensch jene alte Lehre im Herzen tragen: „dem Gotte Gehorsam!“ Wer aber mit Tränen, Klagen und Seufzern sich wehrt, gegen den wird Gewalt gebraucht, bis er dem Befehle folgt; weil er widerspenstig ist, wird er zu dem, was man von ihm verlangt, geschleppt. Wie töricht aber ist es, sich ziehen zu lassen, anstatt freiwillig zu gehen! Und gewiß ist es keine geringere Torheit und Verkennung der Bedingungen des eigenen Lebens, von einem bösen Zufall sich bekümmern zu lassen, oder in Verwunderung und Mißmut über Dinge zu geraten, die Gute und Schlechte gleichermaßen treffen können, Tod, Gebrechen, Krankheit und all die anderen Unzuträglichkeiten des menschlichen Daseins. Worein man sich nach den allgemeinen Gesetzen des Weltverlaufs schicken muß, das nehme man ungebeugten Mutes auf sich. Auf das Sakrament haben wir uns hier eingeschworen, Menschliches zu erdulden, und uns nicht irre machen zu lassen durch das, was zu vermeiden außerhalb unserer Macht steht. Als Untertanen des Höchsten sind wir geboren; Diener Gottes sein, heißt frei sein.

Das ausgewählte Stück soll mit den ethischen Hauptgedanken der stoischen Schule bekannt machen, deren Lehre in ständiger Umbildung und Fortentwicklung von Anfang des 3. Jahrhunderts v. Chr. bis über Marc Aurel hinaus auf die Lebensgestaltung des Altertums einen mächtigen Einfluß gewonnen hat. Die Schule, welche den Namen von einer Halle (στοά) trägt, in der sich ihre Mitglieder versammelten, machte verschiedene Perioden der Entwicklung durch. Die bedeutendsten ihrer Stifter sind Zenon (c. 340 bis c. 260 v. Chr.) und der überaus fruchtbare Chrysippos (282 bis 209 v. Chr.). Von den Schriften dieser ältesten Stoiker sind uns nur Fragmente in Anthologieen und Sammelwerken oder als Zitate erhalten.



Dagegen besitzen wir zahlreiche zusammenhängende Abhandlungen von dem vornehmsten Anhänger der römischen Stoa aus der ersten Kaiserzeit, von Lucius Annäus Seneca, dem Lehrer Neros (geb. 3 n. Chr., tötete sich selbst auf Neros Befehl i. J. 65). Aus der an seinen Bruder Gallio gerichteten Schrift „De vita beata“ stammt das gewählte Lesestück (Kap. 2—15, mit vielen Auslassungen). Die Übersetzung ist angefertigt mit Berücksichtigung der bei Reclam erschienenen deutschen Ausgabe von Senecas ausgewählten Schriften.

Zur weiteren Orientierung über die Stoa können die bei Lesestück I angeführten Lehrbücher der Geschichte der Philosophie dienen. Von Spezialwerken ist am leichtesten zugänglich das von P. Barth, Die Stoa, Stuttgart, 2. Auflage, 1908. Die Stoiker beschäftigt vor allem die Frage: Wie läßt sich der notwendige Ablauf des Weltgeschehens mit der sittlichen Freiheit des Individuums vereinen? Ihr Interesse konzentrierte sich auf die hieraus fließenden Fragen nach dem Heil des Einzelnen, nach der praktisch sittlichen Lebensgestaltung; im Mittelpunkt ihrer Diskussion stand das Ideal des „Weisen“, den der Besitz der „Tugend“ zur höchsten „Glückseligkeit“ befähigt. Die Antwort auf diese Probleme gab die ethische Grundformel der Stoiker: „das Leben in Übereinstimmung mit der Natur“ (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν). Vgl. 51 14 f. und die Erläuterung zu dieser Stelle.

51 14. Was die Stoiker unter dem „Leben in Übereinstimmung mit der Natur“ begriffen wissen wollten, ist nicht eindeutig zu entscheiden. Bei den einen erscheint diese Natur als Natur des Weltalls, die späteren — wie auch Seneca — bevorzugen die anthropologische Fassung, und Natur bedeutet ihnen: der sittlich wertvolle Wesenskern des Menschen. Dort findet sich auch eine Vereinigung dieser beiden Gedanken: die Weltvernunft spricht sich sowohl im Lauf des Naturgeschehens, wie im sittlichen Zustande der menschlichen Seele aus; auch sie ist ein Teil der Weltvernunft, somit Natur, und in Übereinstimmung mit einem dieser beiden leben heißt folgerichtig nichts anderes, als in Übereinstimmung mit beiden leben. So wird uns von Chrysippos überliefert: „Es ist das Ziel der Menschen, in Übereinstimmung mit der Natur zu leben, d. h. mit der des Individuums ebenso, wie mit der des Universums, und sich alles dessen zu enthalten, was das eine, sie beide beherrschende Gesetz, die Vernunft, verbietet, welche das Weltall durchströmt und identisch mit Gott ist. Glück und Gleichmaß im Leben bedeutet nichts anderes, als daß in jedem Tun sich die Harmonie des Einzelwillens mit dem Willen dessen, der alles lenkt, kundgibt.“ (Diog. Laert. VII, 88.)

51 36. Die Seelenruhe des Weisen nennen die griechischen Stoiker Apatheia, Freiheit von den Affekten: sie ist die wahre, die eine Tugend; und indem nun der Affekt als „vernunft- und naturwidrige Seelenerregung“ definiert wird, erhält man den positiven Inhalt dieser zunächst negativen Bestimmung: denn danach ist zur Apatheia ein vernünftiges Urteil über Gut und Böse nötig, d. h. die Apatheia, die Tugend an sich, ist ein Wissen.

53 9. Das Universum der Stoiker stellt einen großen wirkenden Zusammenhang dar, der von der Gottheit bis in die äußersten Glieder hinein beseelt ist. Die stoische Gotteslehre ist Pantheismus. Ihr Gott ist die vernunftmäßige Lebenskraft, die befruchtende Vernunft (λόγος σπερματικός), die wirkende Ursache des Geschehens, zugleich sein Wert und Sinn: er setzt sich in die zweckvolle Ordnung der einzelnen Bildungen um nach dem Gesetz kausaler Notwendigkeit, das alles — auch die menschliche Seele — unter sich zwingt. Diese Notwendigkeit ist einmal unentrinnbares Geschick, aber — sofern die Gottheit Vernunft ist — auch Vorsehung: „Nicht das geringste in der Welt verhält sich anders, als der Ratschlag des Zeus es gewollt!“ Der Gedanke der Naturnotwendigkeit wird mit größter Bewußtheit aus dem Lauf des Geschehens herausgelesen. Doch diese rühmenswerte Konsequenz verwickelte die Stoa in unlösbare Widersprüche, als sie daran ging, die sittliche Freiheit des Individuums zu retten: hier sollte einmal der Gedanke helfen, daß die Gottheit in ihrer Güte das sittliche Übel selber unmöglich hervorgebracht haben könnte, daß das Geschick nicht die Haupt-, sondern nur die Nebenursachen herbeiführe, und die freie Zustimmung bei uns stehe, anderseits suchte man sein Heil in haarspalterischen Trugschlußketten, auf welche hin der Gegner gleich spitzfindige Gegenargumente ausspielte. Die Lösung mißlang.

55 1. Die Schule Epikurs (geb. 341 v. Chr.), der die Lust als höchstes Prinzip der Glückseligkeit aufgestellt hatte, war jahrhundertelang im erbittertsten Kampfe mit der Stoa begriffen. Daß jedoch hier von S. ohne große Gewaltsamkeit ein vermittelnder Standpunkt gefunden werden konnte, zeugt von der tiefen Verwandtschaft in den Grundzügen des stoischen und epikureischen Philosophierens: beider Interesse ging auf die Herstellung der Lebenssicherheit des Individuums, Physik und Logik waren für sie beide nur vorbereitenden Charakters; das Ziel war die praktische Ordnung des Einzellebens. Nur suchten die Stoiker es durch völlige Unterwerfung des Individuums unter das Gesetz der Gesamtheit zu erreichen; die Epikureer jedoch durch völliges Zurückziehen des Individuums auf sich selbst, durch den gleichmäßigen Selbstgenuß des gebildeten Geistes. Da aber die Lust Epikurs nicht die das Gleichgewicht (Ataraxie) gefährdende Sinnenlust war, da ferner nach Epikur zu richtiger Abschätzung des bekömmlichen Maßes an Lust die wahre „Einsicht“ als oberste Tugend benötigt wurde, da er Lust überhaupt nur als Schmerzlosigkeit faßte, zu deren Erreichung man durch Bekämpfung der störenden Begierden, durch Unabhängigkeit von den äußeren Einflüssen gelangte, so nähert sich von der anderen Seite dieses Ideal der Glückseligkeit wieder dem stoischen.

Die spätere Stoa ließ dann das Schwergewicht der Lehre von den großen



metaphysischen Gedanken, deren Betonung die Differenz zu dem auf dem Boden der Atomistik stehenden Epikureismus fühlbarer gemacht hatte, noch mehr auf die rein praktischen Lehren hinübergleiten: umso leichter wurde es dem eklektischen Geiste des S., die vermittelnden Worte zu finden.

61 24. Dazu die Verse des Kleanthes (331—232 v. Chr.)

„Du führe mich, o Zeus, und du, mein Schicksal,
Die Pfade, welche mir beschieden sind.
Frei will ich folgen! Wollt' ich es auch nicht,
So müßt' ich doch, und wär' dazu noch elend.“

Menzer.

V.

# Plotin.

## Von dem Einen.

Jede Art von Leben ist in gewissem Sinne ein Denken, jedoch lichter oder weniger licht — gleichwie das Leben selber. Jenes lichte und ursprüngliche Leben aber und der absolute Geist sind eins. Ein Denken also ist das ursprüngliche Leben, und das abgeleitete Leben ein abgeleitetes Denken, und das niederste Leben ein niederstes Denken. Demnach ist alles zur Gattung Leben Gehörende auch ein Denken. Nun können die Menschen wohl unterschiedene Grade des Lebens leicht angeben, aber unterschiedene Grade des Denkens geben sie nicht an, sondern die einen nennen sie Denken, die anderen überhaupt nicht so, weil sie schlechterdings nicht untersuchen, was denn eigentlich das Leben ist. — — —

Nachdem das Schauende als Eins begonnen hatte, blieb es nicht, wie es begonnen hatte, sondern wurde unbewußt zu vielem, gleichsam als wäre es von Keimen schwer, und es entwickelte sich, indem es alles in sich umfassen wollte. Freilich wäre es ihm besser gewesen, dies nicht zu wollen. Denn es wurde nun ein Abgeleitetes: gerade wie ein Kreis, der sich entfaltet, Figur wird und Fläche, Peripherie und Mittelpunkt, Sehnen und teils ein Oben, teils ein Unten. Der Ursprung ist das Bessere, die Abfolge das Schlechtere. Denn der Ursprung war nicht von gleicher Beschaffenheit wie der Ursprung zusammen mit der Abfolge, noch waren Ursprung und Abfolge von derselben Beschaffenheit wie der Ursprung allein. Anderseits ist der Geist nicht Geist eines einzelnen, sondern Allgeist, und als Allgeist auch Geist von allem. Weil er also Allgeist ist und Geist von allem, so muß er auch den Teil von sich als Ganzes und Alles in sich haben. Wäre dem nicht so, so würde er einen Teil in sich haben, der nicht Geist wäre, und würde zusammengesetzt sein aus Nichtgeistigem; er würde ein zusammengewehter Haufe sein, der erst noch erwartete, aus den Bestandteilen zum Geist zu werden. Deshalb ist er auch unendlich, und wenn etwas von ihm ausgeht, so ist weder das



von ihm Abstammende zu einem Geringeren geworden, weil auch dieses das Ganze ist, noch der, von dem es stammt, weil es da keine Zusammensetzung aus Teilen gab.

Solcher Art also ist der Geist. Darum ist er nicht das letzte Ursprüngliche, sondern es muß noch etwas sein, was jenseits seiner ist, das, worauf auch die bisherigen Auseinandersetzungen abzielten. Zunächst schon aus dem Grunde, weil die Vielheit später ist als das Eine. Dies ist etwas Zahlenmäßiges; das Prinzip der Zahl aber und einer Zahl von solcher Beschaffenheit ist das, was wahrhaft Eins ist. Ferner ist nun der Geist denkender Geist und das Objekt zugleich, also zwei in einem. Wenn aber zwei, so muß man das, was der Zwei vorausliegt, ergreifen. Was ist das? Denkender Geist allein? Aber mit jedem denkenden Subjekt ist das gedachte Objekt mitgegeben; wenn nun das Objekt nicht mitgegeben sein darf, so wird auch jenes nicht Subjekt sein können. Wenn es also nicht Subjekt ist, sondern alle Zweiheit entschwindet, so muß das, was das Prius der Zweiheit ist, über den denkenden Geist hinaus liegen.

Was hindert denn nun, daß dies das Objekt selber sei? Doch wohl der Umstand, daß mit dem Objekt wieder auch das Subjekt verbunden ist. Wenn es nun weder das Subjekt noch das Objekt des Denkens sein kann, was kann es dann sein? Dasjenige, werden wir sagen, woraus beides, das Subjekt wie das mit ihm gegebene Objekt, stammt. Was nun ist dies und in welcher Gestalt sollen wir es uns vorstellen? Wird es doch wieder ein Denkendes oder ein nicht Denkendes sein müssen. Ist es aber ein denkendes Subjekt, so ist es Geist; ist es nicht denkendes Subjekt, so wird es auch nicht einmal seiner selbst bewußt sein. Was also wäre daran so Erhabenes? Selbst wenn wir sagten, es sei das Gute und es sei das Einfachste, werden wir — zwar das Wahre aussagend — doch damit nichts sagen, was klar und deutlich wäre, solange wir nicht etwas haben, worauf wir unsere Reflexion stützen können. Und ferner, da doch die Erkenntnis der anderen Dinge durch den denkenden Geist erlangt wird, und wir nur vermittels des denkenden Geistes ein denkendes Subjekt zu erkennen vermögen: woher nehmen wir die gesammelte Kraft des Ergreifens, um das zu erfassen, was über das Wesen des denkenden Geistes hinaus liegt? Wie dies möglich ist, das gilt es zu bezeichnen.

Wir werden antworten: vermittels des in uns liegenden Ebenbildes. Denn wir tragen etwas davon in uns; oder vielmehr, für diejenigen, denen ein Teilhaben an ihm vergönnt ist, gibt es keinen Punkt, wo es nicht wäre. Denn wenn man an das, was überall ist, in irgend einem Punkte mit Empfängnis anknüpft, so empfängt man eben von dort her. Zum

Beispiel, wenn ein Schall eine Einöde erfüllt, in der sich auch Menschen befinden, so wird man an jedem Punkte der Einöde, wenn man sein Ohr aufmerken läßt, den ganzen Schall in sich aufnehmen und auch wieder nicht den ganzen Schall. Was werden wir nun in uns aufnehmen, wenn wir den Geist aufmerken lassen? Es muß doch wohl der Geist, wenn er jenes schauen will, gleichsam hinter sich zurückweichen; er darf, indem er gleichsam sich selbst an das hinter ihm Liegende aufgibt — da er auch dort noch ein Gedoppeltes ist — nicht ganz und gar Geist sein. Denn er ist selbst das ursprüngliche Leben, die wirkende Kraft im Durchgang durch das All; im Durchgang, d. h. nicht so, daß er das All durchdringt, sondern so, daß er es schon durchdrungen hat. Ist er nun Leben und Durchdringen, so umfaßt er alles in strengem Sinne und nicht nur der Hauptsache nach; denn sonst würde er es in unvollkommener und undeutlicher Weise umfassen. Er muß also aus einem anderen stammen, was nicht mehr in dem Durchdringen begriffen, sondern Prinzip des Durchdringens, Prinzip des Lebens, des Geistes und des Alls ist. Denn das All ist nicht Prinzip, sondern aus dem Prinzip stammt das All; das Prinzip aber ist nicht mehr das All noch etwas vom All, sondern, damit es das All erzeuge und nicht eine Vielheit sei, das Prinzip der Vielheit. Das Erzeugende nämlich ist überall einfacher als das Erzeugte. — — —

Aber was ist es denn? Die Möglichkeit von allem. Wäre diese nicht, so wäre auch das All nicht, nicht der Geist, nicht das ursprüngliche noch jedes andere Leben. Was aber über das Leben hinausliegt, ist Ursache des Lebens. Denn nicht die Wirklichkeit des Lebens, die das All ist, ist das Ursprüngliche, sondern sie entspringt gleichsam selbst wie aus einer Quelle. Denke dir eine Quelle, die keinen Ursprung weiter hat, sich selbst aber den Flüssen allen mitteilt, ohne durch die Flüsse erschöpft zu werden, vielmehr ruhig in sich selbst beharrt. Ihre Ausströmungen hingegen denke dir, wie sie — vor ihrem Auseinandergehen nach verschiedenen Richtungen — noch beisammen sind, doch aber jede gewissermaßen schon weiß, wohin sie ihre Fluten ergießen wird. Oder stelle es dir vor wie das Leben eines gewaltigen Baumes, das das Ganze durchströmt, indem das Prinzip bleibt und sich nicht im Ganzen zerstreut, gleichsam festgegründet in der Wurzel. Dies also hat dem Baum sein gesamtes reiches Leben gegeben, ist aber es selbst geblieben, nicht eine Vielheit, sondern Prinzip der Vielheit.

Und das ist kein Wunder. Vielmehr ist es ein Wunder, wie die Vielheit aus dem entstanden ist, was keine Vielheit war, und wie die Vielheit nicht war, wenn nicht vor der Vielheit das war, was nicht Vielheit war. Denn nicht zerteilt sich das Prinzip in das All; zerteilt nämlich würde es auch das All vernichtet haben; ja dieses würde nicht einmal geworden sein,



wenn das Prinzip nicht bestehen blieb, sondern in sich selbst ein anderes wurde. Deshalb findet auch überall die Zurückführung statt auf Eines.

In jedem einzelnen ist ein Eines, auf das man es zurückführen kann, so auch das All auf das Eine, das ihm vorausliegt, das noch nicht ein einfach Eines ist, bis man zu dem einfach Einen gelangt ist; dieses aber geht nicht mehr auf ein anderes zurück. Erfaßt man aber das Eine in der Pflanze, so auch das Prinzip, das bleibt. Es ist das Eine im Tier und das Eine in der Seele und das Eine im All; erfaßt man es, so erfaßt man jedesmal das Mächtigste und das Wertvolle. Und wenn man das Eine im wahrhaft Seienden, das Prinzip, die Quelle, das Vermögen erfaßt, dann sollten wir uns ungläubig verhalten und darunter das Nichts vermuten? Allerdings ist es nichts von dem, dessen Prinzip es ist, aber es ist doch ein Nichts nur in dem Sinne, daß nichts von ihm ausgesagt werden kann, nicht Sein, nicht Wesen, nicht Leben: eben weil es über allem diesem hinausliegt. Faßt man es aber, indem man das Sein wegnimmt, so hat man ein Wunder, und wenn man sich zu ihm aufschwingt und es trifft in dem, was ihm zugehört, dann darf man innehalten und dann suche man es zu verstehen, indem man seiner wie im Ansturm tiefer inne wird; seine Größe überschaut man vermittels dessen, was nach ihm und um seinetwillen ist. — — — —

Und noch eine andere Weise gibt es. Als Sehen, und zwar als sehendes Sehen, ist der Geist ein in die Wirksamkeit übergegangenes Vermögen. Es ist mithin an ihm Materie einerseits, Form anderseits, wie das Sehen auch eine Wirksamkeit darstellt, seine Materie aber in dem Objekte des Denkens hat. Denn auch das wirkliche Sehen bildet eine Gedoppeltheit. Vor dem Sehen war Eines; nun ist das eine zu zweien und aus den zweien ist eines geworden. Für das Sehen nun kommt die Fülle des Gesehenen von dem sinnlichen Objekt und damit gleichsam seine Vollendung; für das Sehen des Geistes ist es das Gute, das ihn erfüllt. Denn wäre er selbst das Gute, wozu brauchte er dann überhaupt noch zu sehen oder sich zu betätigen? Denn alles andere übt seine Wirksamkeit im Sinne des Guten und um des Guten willen; das Gute aber bedarf nichts, und deshalb gehört ihm nichts zu, als es sich selber. Wer also vom Guten spricht, der soll dabei an nichts weiter denken; denn wenn man etwas hinzufügt, so macht man es nur in dem Grade ärmer, als man irgend etwas weiteres hinzugefügt hat. Also lege man ihm auch nicht das Denken bei, um es nicht damit zu einem anderen und so zu zweien zu machen, zu Geist und Gutem. Denn der Geist bedarf wohl des Guten, das Gute aber nicht des Geistes. Daher nimmt der Geist durch Erlangung des Guten die Art des Guten an und wird durch das Gute vollendet, indem die Form, die ihm von dem Guten her zu teil wird, ihm

die Art des Guten mitteilt. Gerade so aber, wie am Geiste die Spur des Guten erblickt wird, stellt man sich sein wahrhaftes Urbild am angemessensten vor, indem man es eben auf Grund der dem Geiste sich eingrabenden Spur denkend erfaßt. Die dem Geiste eingegrabene Spur des Guten zu erfassen, hat das Gute dem Geist, der sein Schauen darauf richtet, verliehen. Daher im Geiste das Streben, ein stetiges Streben und stetiges Ergreifen. Im Guten aber ist weder ein Streben — denn wonach wohl! — noch ein Ergreifen — denn es war ja auch kein Streben da. Demnach ist hier auch nicht Geist, weil in diesem ein Streben ist und ein Hinneigen zur Form des Guten.

Da also der Geist herrlich und das Herrlichste von allem ist, da er im reinen Licht und reinen Glanze wohnt und das Wesen des Seienden in sich schließt, so daß auch die Herrlichkeit dieser Welt ein Schatten und Abbild von ihm ist, der in vollkommener strahlender Pracht thront, weil nichts Ungeistiges, nichts Finsteres oder Maßloses in ihm ist, und er ein seliges Leben lebt: so mag den, der ihn erblickt und — wie er sollte — sich in ihn versenkt und mit ihm sich vereint, wohl Staunen ergreifen. Wie aber der, der im Aufblick zum Himmel den Glanz der Sterne geschaut hat, den Schöpfer denkt und sucht, so muß auch der, der die Geisteswelt erschaut, betrachtet und bewundert hat, ihren Schöpfer suchen und nachforschen, wer und wo er oder wie er sie so zu Stand und Wesen gebracht hat, er, der diesen Sohn, den Geist, gezeugt hat, den herrlichen Sprößling, der ihm sein Dasein verdankt. Doch er ist schlechterdings weder Geist noch Sohn, sondern vor dem Geist und dem Sohn; denn nach ihm kommt Geist und Sohn, kommt, was noch erst des Erfülltseins und des Gedachthabens bedarf. Freilich steht dies demjenigen nahe, was weder Mangel noch Bedürfnis hat, was auch des Denkens nicht bedarf; es hat wahrhafte Fülle und wahrhaftes Denken, weil es sie aus erster Hand hat. Aber das, was ihm zuvor liegt, das braucht weder etwas, noch hat es etwas — sonst wäre es nicht das Gute.

Plotinus (204—269 n. Chr.) „hat nicht bloß das Altertum abgeschlossen und innerlich aufgelöst, nicht bloß dem Christentum befreiende Kräfte zugeführt und im Mittelalter gegenüber aller Veräußerlichung der Organisation einen Neben- und Unterstrom reinen Gemütslebens erhalten, auch der Renaissance waren seine Ideen unentbehrliche Hilfen zur Entwickelung ihrer Weltgedanken, selbst die moderne Spekulation wie die moderne Kunstlehre zeigen seinen Einfluß. So hat Pl. durch alle Zeiten gewirkt; als ein wahrhaft ursprünglicher Denker bleibt er auch heute ein Quell großer Anschauungen und fruchtbarer Anregungen". (Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, 7. Auflage, 1907, S. 128.)

Unser Lesestück ist verhältnismäßig einfach und klar; da es trotzdem hier und dort anstatt scharfer begrifflicher Umrisse Intuitionen bietet, so



raten wir an, sich nicht allzu ängstlich an die Worte zu binden, vielmehr die Lehren im großen aufzufassen. Die gewählte Stelle steht in der dritten Enneade, im achten Kapitel, und enthält die §§ 10 und 11; ausgelassen sind ein paar Sätze vom Anfange des elften Paragraphen. Der Text und eine Übersetzung der Enneaden wurden 1878—80 von Hermann Friedrich Müller herausgegeben. Unser Lesestück findet sich auch in einer neuen Ausgabe: „Plotin, Enneaden. In Auswahl übersetzt und eingeleitet von Otto Kiefer." (2 Bände, 1905.) Zur Erläuterung empfehlen wir Vorgerückteren die gedrungene Darstellung in Windelbands Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (4. Auflage, 1907) und die ausführliche, unter den Gesichtspunkt der Kategorienlehre gestellte Abhandlung in Eduard v. Hartmanns Geschichte der Metaphysik (I, 1899). Gleichfalls nützlich und von uns benützt ist Zellers besonnene Darstellung im letzten Band seines großen Werkes (4. Aufl., 1903).

Die Lesestücke aus Plato und Aristoteles haben uns den Unterschied des begrifflichen Wissens und der bloßen Meinung, der denkenden Erkenntnis und der Sinneswahrnehmung kennen gelehrt. In diesem Unterschied ruht zum guten Teil die griechische Weltanschauung. Pl. entfernt sich von ihr und nähert sich orientalischer Geistesweise, er setzt an die Stelle des klassischen Ideals ein mystisch-romantisches. Er sieht nämlich das letzte Ziel der Philosophie nicht mehr im logischen Erfassen, sondern in einer ihm übergeordneten Berührung mit der Gottheit; diese unmittelbare Anschauung des göttlichen Wesens, des „Einen", vollzieht sich ohne Begriffe und Worte und kennt keine Trennung dessen, der anschaut, und dessen, das angeschaut wird. Nur in solcher mystischen Versenkung — also weder mit den Sinnen noch mit dem Denken — werden wir inne des letzten Grundes und höchsten Zieles alles Seins; es ist ein religiöser Gemütszustand, durch den wir mit Gott vereinigt werden. Demnach gelten die Platonischen Ideen nicht mehr als letztes, sondern als ein Mittelglied, gleichwie das ihnen entsprechende begriffliche Denken als Zwischenstufe zwischen Wahrnehmung und Ekstase erscheint. Nun hatte zwar Plato das Gute oder die göttliche Vernunft (siehe S. 18) an die Spitze der Ideenwelt gestellt und Aristoteles hatte als Inhalt des göttlichen Geistes das Denken seiner selbst (s. S. 23) bezeichnet, aber jener hatte immerhin noch das Gute den Ideen zugerechnet und dieser ihm die Zweiheit des Denkenden und des Gedachten belassen. Plotin dagegen erhebt das „Eine" über die Ideenwelt, über den Geist und über alle Vielheit, selbst über die Zweiheit des Denkenden und Gedachten.

So entsteht ein Problem, das in etwas anderen Formen im dritten Lesestück aus den Aristotelischen Schriften uns begegnet ist und bei Spinoza wieder entgegentreten wird. Das höchste Sein ist gänzlich unbewegt und eigenschaftslos; dennoch soll aus ihm alles Leben und die Fülle der Eigenschaften abgeleitet werden. Gott steht völlig jenseits, in weltüberlegener Größe; dennoch soll er allgegenwärtig, überall wirksam sein und der Mannigfaltigkeit des Seienden die Einheit schaffen. Um diesen Gegensatz zu versöhnen, bildet Pl. die Vorstellung eines absteigenden Stufenreiches. Gott bleibt fern, aber Kräfte, die von ihm ausgehen, ohne ihn zu schwächen (und zwar zunächst die „Ideen", die in ihrer Gesamtheit den „Geist" ausmachen), halten den

Zusammenhang mit ihm aufrecht. Die erste Stufe steht der Vollkommenheit am nächsten, die folgenden sind immer geringer bis herab zur Materie, die nur noch eine „Abschattung“ ist.

60 1 ff. In diesem Abschnitt spricht Pl. aus, daß die ganze Sinnenwelt, auch die unorganische, belebt und beseelt sei, ein von der Weltseele gestalteter Organismus. Selbst die Materie ist aus dem Absoluten hervorgegangen und trägt daher die Züge ihres Urbilds; mag sie zunächst ein leerer, finsterer Raum sein, so wird doch auch sie von der göttlichen Urkraft schwach durchleuchtet.

60 12 ff. Man pflegt diese Ableitung als Emanationslehre oder dynamischen Pantheismus zu bezeichnen. Der schlechtweg so genannte Pantheismus des Altertums faßte die Welt auf als einen Körper, der von der göttlichen bewußten Vernunft beseelt ist, oder gleichsam als eine Auseinanderfaltung des Inhaltes der Gottheit. So die stoische Schule. Plotins Anschauung ist die, daß aus der unendlichen Fülle Gottes Kräfte ausfließen; sein Schema ist das einer in absteigenden Stufen erfolgenden Minderung der Gottheit.

61 4 f. Der Geist (Nus) ist nicht das Erste. Denn er enthält die (Platonischen) Ideen in sich wie der Gattungsbegriff die Artbegriffe, besitzt also eine Vielheit, die dem Urwesen nicht anhaften darf. Indem der Geist die Ideen denkt, denkt er freilich nur sich selber, aber er bleibt doch gespalten in die Tätigkeit des Denkens und in das gedachte Objekt; das „Eine“ muß über alle Tätigkeit hinaus sein, da diese immer den Unterschied des Subjekts und des Objekts erfordert. — Hier lernen wir die große Lehre von der Ideenwelt in einer dritten Gestalt kennen. Die erste, die Platonische, ist ausführlich erläutert worden. Die zweite, die Aristotelische, versenkt die Ideen — als substantiale Formen — in die Dinge: die Einzeldinge, die allein wirklich sein sollen (obwohl nur das Allgemeine wißbar ist), tragen in sich ein System von Wesenheiten. Plotin endlich verlegt die Ideen in das göttliche Denken.

62 19 f. Soviel ist demnach klar, daß dies göttliche Prinzip — das Gute und das Einfachste (nach 61 28) — weder mit der Vielfältigkeit des Seienden identisch noch ein Teil des Weltganzen sein soll. Man wird etwa sagen dürfen, daß von dem Ureinen Kraftwirkungen ausgehen, die seine Substanz indessen nicht verringern. Ein Bild von schöner Deutlichkeit findet sich wenige Zeilen später (62 27). Indessen sind jene Kraftwirkungen nicht als ein Zeitverlauf, sondern als ein Verhältnis des Zusammenseins aufzufassen.

63 14. Wir würden das die Prädikatlosigkeit des Ersten nennen. Im Grunde genommen kann gar nichts von ihm ausgesagt werden, da es das Übernünftige ist und da jedes Prädikat eine Bestimmung, eine Einschränkung bedeuten würde. Es ist daher eine Inkonsequenz, wenn Pl. das Urwesen als unendlich und einfach, als den absoluten Grund alles Seienden und als den Endzweck alles Geschehens tatsächlich näher bestimmt. Zum Guten verhält sich der Geist — das erste Überquellen der göttlichen Wirksamkeit — wie etwas, das an einem anderen teil hat: durch Teilnahme, die aus einem Bedürfen entsprungen ist, nähert er sich dem Guten und der Einheit. Indem Gott den Geist aus sich entläßt, schafft er die Urbilder und bewegenden Kräfte der Wirklichkeit.

Dessoir.

---

VI.

# Thomas von Aquino.

## Von den Teilen der Philosophie.

1. Zum Objekt der spekulativen Wissenschaft gehört an sich die Absonderung sowohl vom Stoffe wie von der Bewegung oder die auf beides gerichtete Verstandestätigkeit: und deshalb unterscheiden sich die spekulativen Wissenschaften nach dem Verhältnis der Entfernung sowohl vom Stoffe wie von der Bewegung. Es gibt daher unter den Objekten der Spekulation solche, die ihrem Sein nach vom Stoff abhängen, weil sie nur im Stoffe dasein können. Und diese unterscheiden sich, weil einige nach ihrem Sein und Begriff vom Stoff abhängen, so zum Beispiel jene, in deren Definition der sinnlich wahrnehmbare Stoff gesetzt wird: weshalb sie ohne den sinnlich wahrnehmbaren Stoff nicht gedacht werden können: so zum Beispiel muß man in die Definition des Menschen Fleisch und Knochen aufnehmen. Und von diesen handelt die Physik oder Naturwissenschaft. Andere dagegen gibt es, die, obwohl sie ihrem Sein nach vom Stoff abhängen, dennoch nicht ihrem Begriffe nach davon abhängen, weil in den Definitionen derselben der sinnlich wahrnehmbare Stoff keine Stelle hat, zum Beispiel die Linie und die Zahl: und von diesen handelt die Mathematik. Andere Objekte der Spekulation sind dagegen solche, die nicht vom Stoff abhängen dem Sein nach, weil sie ohne Stoff da sein können — entweder weil sie niemals im Stoffe sind, wie Gott und der Engel, oder weil sie in einigen Fällen im Stoffe sind und in anderen nicht, wie Substanz, Qualität, Potenz und Akt, Eines und Vieles und dergleichen. Von diesen handelt die Theologik, das heißt die göttliche Wissenschaft, weil das vornehmste von den in ihr erkannten Objekten Gott ist. Mit anderem Namen wird sie Metaphysik genannt, das heißt über die Physik hinausgehend, weil sie uns als Lerngegenstand nach der Physik begegnet, da wir von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen zu den nicht sinnlich wahrnehmbaren fortschreiten müssen. Sie heißt auch erste Philosophie, insofern die übrigen Wissen-

schaften ihre eigenen Grundsätze von derselben empfangen und ihr folgen. Es ist aber nicht möglich, daß es Dinge gebe, die dem Begriffe nach vom Stoffe abhängen und nicht dem Sein nach, weil der Begriff an sich nicht stofflich ist: und deshalb gibt es keine vierte Gattung der Philosophie neben den vorgenannten.

---

### Vom Sein.

2. Dasjenige, was zuerst unter die Wahrnehmung fällt, ist das Seiende, dessen Begriff in allen Dingen eingeschlossen ist, die jemand überhaupt wahrnimmt. Und deshalb ist der erste unbeweisbare Grundsatz, daß man nicht zugleich bejahen und verneinen kann; derselbe gründet sich auf den Begriff des Seienden und Nichtseienden, und auf diesen Grundsatz gründen sich alle anderen, wie der Philosoph im vierten Buch der Metaphysik sagt . . . Das Seiende ist das erste, was schlechthin unter die Wahrnehmung fällt.

3. Wie es im fünften Buch der Metaphysik heißt, wird „Seiendes" in zweifachem Sinne so genannt. Einmal so, daß es den Seinsgehalt eines realen [Dinges] bezeichnet, so wie es durch die zehn Kategorien eingeteilt wird: und so ist es mit dem Realen vertauschbar: und in dieser Bedeutung ist kein Mangel ein Seiendes und darum auch das Übel nicht. Das andere Mal heißt „Seiendes" das, was die Wahrheit eines Satzes bezeichnet, die in einer Zusammensetzung besteht und deren Merkmal ist das Zeitwort „ist": und dies ist „das Seiende", womit man auf die Frage „ob etwas ist" antwortet. Und so sagen wir, daß die Blindheit im Auge ist, oder daß irgend ein anderer Mangel da ist. Und auf diese Weise heißt auch das Übel ein „Seiendes". Weil man diese Unterscheidung nicht wußte, haben einige in Erwägung, daß einige Dinge übel genannt werden, oder daß man sagt, es gebe ein Übel in den Dingen, geglaubt, das Übel sei ein gewisses Ding.

4. Was nur immer in einer Gattung enthalten ist, unterscheidet sich dem Sein nach von den anderen [Gliedern], die in derselben Gattung sind: sonst würde die Gattung nicht von mehreren ausgesagt werden. Es müssen aber alle [Glieder], die in derselben Gattung sind, in der Wesenheit der Gattung übereinkommen, weil die Gattung von allen danach ausgesagt wird, was etwas ist. Das Sein eines jeden beliebigen in einer Gattung existierenden Gliedes liegt daher außerhalb der Wesenheit der Gattung.

5. Dieser Name „Seiendes", insofern er ein Ding besagt, zu



dem ein derartiges Sein gehört, bezeichnet so die Wesenheit des Dinges und wird durch die zehn Gattungen eingeteilt, jedoch nicht in eindeutigem Sinne, weil das Sein nicht demselben Begriffe nach zu allen gehört, sondern zur Substanz an sich, zu den übrigen aber anders.

---

### Von der Substanz.

6. In der Definition der Substanz ist „das durch sich Seiende" nicht enthalten. Deswegen nämlich, weil sie „Seiendes" genannt wird, könnte sie keine Gattung sein, weil schon bewiesen wurde, daß „das Seiende" nicht die Bedeutung einer Gattung hat. In ähnlicher Weise auch nicht deswegen, weil sie „durch sich" genannt wird, weil dies nichts als nur eine Verneinung zu besagen scheint: man nennt nämlich „durch sich Seiendes" etwas, was nicht in einem anderen da ist, und das ist eine reine Verneinung, die weder die Natur noch den Begriff einer Gattung bilden kann, weil so die Gattung nicht besagen würde, was das Ding ist, sondern was es nicht ist. Man muß daher den Begriff Substanz so verstehen, daß Substanz ein Ding ist, dem es zukommt, nicht in etwas zu sein, was seine Grundlage ist ... Und so muß man unter dem Begriff Substanz etwas verstehen, was eine Wesenheit hat, zu der es gehört, nicht in einem anderen zu sein.

---

### Von den Universalien.

7. Unter den Dingen, die durch Namen bezeichnet werden, findet sich eine dreifache Verschiedenheit. Es gibt nämlich Dinge, die ihrem ganzen vollständigen Sein nach außerhalb der Seele existieren, und derart sind die vollständigen Wesen, wie der Mensch und der Stein. Andere aber gibt es, die nichts außerhalb der Seele haben, wie die Träume und die Phantasievorstellung einer Schimäre. Andere dagegen gibt es, die eine Grundlage in der Wirklichkeit außerhalb der Seele haben: aber die Vervollständigung ihres Begriffes in Bezug auf das, was daran formal ist, geschieht durch die Tätigkeit der Seele, wie es an dem Universale offenbar ist. „Menschheit" ist nämlich etwas in der Wirklichkeit; jedoch hat es dort nicht die Bedeutung von einem Universale, da eine vielen gemeinsame Menschheit nicht außerhalb der Seele existiert; sondern sofern sie aufgefaßt wird im Verstande, wird

ihr die gedankliche Beziehung hinzugefügt, gemäß deren sie eine spezifische Art heißt: und in ähnlicher Weise ist es bei der Zeit, welche eine Grundlage in der Bewegung hat, nämlich das Frühere und Spätere der Bewegung selber; aber in Bezug auf das, was an der Zeit das Formale ist, wird sie vervollständigt durch die Tätigkeit des zählenden Verstandes.

8. Der Ausdruck „das wirklich Erkannte" besagt zweierlei, nämlich das Ding, welches erkannt wird und das Erkanntwerden selbst. Und in ähnlicher Weise versteht man unter dem Ausdruck „das abstrahierte Universale" zweierlei, nämlich eben die Natur des Dinges und die Abstraktion oder Allgemeinheit. Die Natur selbst, welcher das Erkanntwerden oder Abstrahiertwerden oder die gedankliche Beziehung der Allgemeinheit zufällig zukommt, existiert nur in den Einzeldingen; aber gerade das, was das Erkannt- oder Abstrahiertwerden oder die gedankliche Beziehung der Allgemeinheit ist, das existiert im Verstande. Und das können wir aus einem ähnlichen Falle am Sinnesvermögen ersehen. Der Gesichtsinn sieht nämlich die Farbe des Apfels ohne dessen Geruch. Wenn man also fragt, wo die Farbe sei, die ohne den Geruch gesehen wird, so ist es offenbar, daß die Farbe, welche gesehen wird, nur im Apfel existiert. Aber daß sie ohne den Geruch wahrgenommen ist, das kommt ihr zufällig zu auf Grund des Gesichtsinnes, insofern im Gesichtsinn eine Ähnlichkeit mit der Farbe und nicht mit dem Geruche da ist. In ähnlicher Weise existiert die Menschheit, welche erkannt wird, nur in diesem oder jenem Menschen; aber daß die Menschheit ohne ihre individuellen Umstände erfaßt wird — und darin besteht ihr Abstrahiertwerden, auf welches die gedankliche Beziehung der Allgemeinheit folgt — das kommt der Menschheit zufällig zu, insofern sie vom Verstande wahrgenommen wird, in welchem die Ähnlichkeit mit der Natur der spezifischen Art und nicht der individuellen Prinzipien vorhanden ist.

---

## Vom Erkenntnisgrunde.

9. Die erkennenden Wesen unterscheiden sich von den nichterkennenden darin, daß die nichterkennenden nichts haben als nur ihre eigene Form, das erkennende Wesen dagegen aus seiner Natur dazu bestimmt ist, auch die Form eines anderen Realen zu haben, denn das Abbild des erkannten Gegenstandes ist im Erkennenden vorhanden. Daraus ist es offenbar, daß die Natur des nichterkennenden Dinges mehr eingeengt und beschränkt ist, die Natur der erkennenden realen Wesen aber eine größere Weite und Ausdehnung hat, weswegen der Philosoph sagt, daß die Seele gewissermaßen alles ist. Die Verengung der Form kommt aber durch den Stoff. Darum haben wir auch oben gesagt, daß die Formen, je nachdem sie mehr oder weniger unstofflich sind, sich mehr einer gewissen Unbegrenztheit nähern. Es ist daher klar, daß die Unstofflichkeit eines Dinges der Grund dafür ist, daß es erkenntnisfähig ist, und daß sich die Weise der Erkenntnis nach der Weise der Unstofflichkeit eines Dinges richtet. Darum heißt es im zweiten Buche von der Seele, daß die Pflanzen nicht erkennen wegen ihrer Stofflichkeit. Das Sinnesvermögen ist aber erkenntnisfähig, weil es fähig ist, die Abbilder ohne den Stoff aufzunehmen; und der Verstand ist noch mehr erkenntnisfähig, weil er mehr vom Stoffe getrennt und unvermischt ist, wie es im dritten Buche von der Seele heißt.



Thomas von Aquino (c. 1225—1274), der Fürst der Scholastik, hat den Widerstand seiner Zeit gegen den Aristotelismus endgültig gebrochen und mit pietätvoller Berücksichtigung des Platonismus und der von Augustinus zusammengefaßten patristischen Philosophie eine einheitlich abgeschlossene, großartige Philosophie geschaffen, die den Anspruch auf eine universelle theistische (theomonarchische) Weltanschauung macht und ihm als Unterbau für die christlich-theologische Spekulation dient. Jedoch wollte er die letztere nach dem Gegenstand, der Erkenntnisquelle und der Methode scharf von der Philosophie unterscheiden. In der Philosophie geht er von der gesamten Erfahrung aus und erhebt sich mittels der Analyse derselben bis zu den höchsten und einfachsten Grundsätzen. Indem er jede Bildersprache verschmähte und eine an Präzision den mathematischen Formeln ähnliche feste Terminologie anwendete, gelang es ihm, seine Beweisführung von der analogen Bedeutung des Seins aus in einer ununterbrochenen Kette von Vernunftschlüssen konsequent durchzuführen. (Vgl. *Reginaldus, Doctrinae D. Thomae tria principia cum suis consequentiis, Tolosae* 1675, Paris 1878.) In vielen Fragen hat er Aristoteles verbessert, aber auch von arabischen und jüdischen Philosophen wertvolles Material übernommen und es seinem System harmonisch eingegliedert. Eucken nennt ihn ein architektonisches Talent, Dilthey rühmt ihn als den weisesten aller Vermittler. So hat er die Gegenströmungen innerhalb der Scholastik (Skotismus und Nominalismus) siegreich überwunden, in den Schulen des Mittelalters die Herrschaft errungen und sie bis zur Renaissance behauptet. Auch später hatte seine Philosophie noch eine ununterbrochene Schule, die im 16. und 17. Jahrhundert eine zweite Blüte und seit der Mitte des 19. Jahrhunderts einen neuen Aufschwung erlebte. Da er die Philosophie nur in den Kommentaren zu Aristoteles und in einigen kleineren Monographien systematisch behandelt, so ist man genötigt, den philosophischen Stoff aus seinen übrigen Werken zu sammeln.

Literaturangaben bei Mausbach im Kirchenlexikon² 1899, XI, S. 1626 ff.

Vgl. Überweg-Heinze[9] II (1905) S. 294 ff.; Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale* 1900, Nr. 266—282; Jourdain, *La philosophie de St. Thomas d'Aquin* 1858; Plaßmann, Die Schule des heiligen Thomas 1857 ff.; Willmann, Geschichte des Idealismus II (1896), S. 442—541; Eucken, Thomas v. Aquino und Kant 1901; Commer, Die immerwährende Philosophie 1899. — Kritische Untersuchung über Abfassungszeit und Echtheit der Werke: De Rubeis, *De gestis et scriptis ac doctrina D. Thomae Aq., Venetiis* 1790; Denifle, Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters II, 1886, S. 237; Mandonnet, *Revue Thomiste* XVII (1909) N. I ff. — Von Gesamtausgaben (Mausbach S. 1639) zu empfehlen: Rom 1570, Venedig 1593, Antwerpen 1612, Paris 1636, Parma 1852 (nach dieser Ausgabe zitieren wir hier). Eine neue krit. Ausgabe nach den Handschriften: Rom 1882 ff. ist noch nicht vollendet (darin auch De Rubeis abgedruckt). — Für die Philosophie kommen in Betracht: Kommentare zu Aristoteles *Perihermenias, Analyt. post., de coelo et mundo, de gener. et corrupt., meteor., de anima, parva naturalia, Metaph., Eth., Polit.* Kommentare zum *liber de causis*, zu den areopagitischen Schriften und zu Boetius. Kommentare zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, *Summa philosophica* („*contra gentiles*"), *Summa theologica* (deutsche Übersetzung von C. M. Schneider 1886; besser Pegues, *Commentaire français littéral de la Somme Theologique de St. Thomas, Toulouse*, bis jetzt 3 Bände erschienen). Diese beiden Summen gelten als die wichtigsten Werke, weil Th. darin nicht mehr als Kommentator, sondern als selbständiger Lehrer spricht. Tiefere philosophische Untersuchungen enthalten die *Quaestiones disputatae* und *Quodlibeta*. Endlich von den *Opuscula* das wichtige *de ente et essentia, Compendium theologiae* (deutsch mit Anmerk. von Abert 1896), *de differentia divini verbi et humani, de natura verbi intellectus, de substantiis separatis, de unitate intellectus contra Averroistas* (die vier letzten erkenntnistheoretisch), *de regimine principum* (soziologisch; echt nur lib. 1 und 2, cap. 1—4), *de aeternitate mundi contra murmurantes, de natura materiae, de mistione elementorum, de pluralitate formarum, de quo et quod est* u. a. m.

Hilfsmittel: Thomas-Lexikon von Schütz[2] 1895, besser das *Lexicon peripateticum* von Signoriello, Neapoli 1854, besonders die 2. vermehrte Ausgabe 1872. Den größten Nutzen gewährt aber die als Konkordanz angelegte *Tabula aurea* von Petrus v. Bergamo, Bologna 1473 und öfter (im Auszug in der *Edit. Parm.* vol. 25). Zu gründlichem Studium sind die größeren Kommentare unentbehrlich: zu den logischen Schriften von Zigliara (in der neuen römischen Ausgabe der Werke), zur *Summa theol.* von Cajetanus (ebenda), zur *Summa phil.* von Sylvester Ferrariensis. Ferner folgende Werke: Capreolus, *Defensiones theologiae D. Thomae, Venetiis* 1483, Tours 1900; Joannes a S. Thoma (Poinsot), *Cursus philosophicus thomisticus*, Romae 1636, Paris 1883; Philippus a SS. Trinitate (Esprit Julien), *Summa philosophica*, Lugduni 1648; Arnu, *Dilucidum philosophiae Syntagma*[2], Patavii 1686. Endlich Zeitschriften: *Divus Thomas*, Piacenza 1879 ff.; Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, Paderborn 1886 ff.; *Revue Thomiste*, Paris 1893 ff.



1. Die erste Stelle ist aus dem Kommentare zu *Boethius de Trinitate, quaestio 5, articulus* 1 c. (c. = *in corpore articuli*), = vol. 17 p. 380. Sie handelt von der Einteilung der spekulativen Wissenschaften, die zusammen den Bestand der Philosophie bilden. Die spekulativen (theoretischen) Wissenschaften unterscheiden sich von den praktischen durch ihren inneren Zweck. Der Zweck der spekulativen ist nur die Erkenntnis der Wahrheit, derjenige der praktischen ist die Ausführung eines Werkes (*Metaph.* lib. 2 lectio 2 = vol. 20 p. 300. Andere Stellen bei Commer, Logik 1897, S. 294 ff.). Alle Wissenschaften empfangen aber ihre spezifische Unterscheidung von dem eigentlichen (formalen) Objekte, welches sie zu erkennen trachten (*S. th.* P. I qu. 1 a. 1 ad 2). Das Objekt der spekulativen Wissenschaft (speculabile) ist notwendig bedingt durch die Abstraktion oder das abstrakte Denken, welches das Allgemeine erfaßt ohne Berücksichtigung des Partikulären, in dem es vorkommt, und das als solches, in seiner Allgemeinheit gedacht, notwendig so ist, wie es ist, und deshalb auch unveränderlich oder unbeweglich ist. Das Spekulabile muß daher im Denken vom Stoff (Materie der Körperwelt) und folgerichtig auch von der Bewegung abgesondert werden. Je nach dem Grade dieser Abstraktion unterscheidet sich nun das Spekulabile als solches und danach ergeben sich die obersten Gattungen dieser Wissenschaften und somit die Teile der Philosophie. Einige dieser Objekte sind ihrem Sein nach von der Materie abhängig wie die Körper, andere aber nicht, wie die ganz unstofflichen Wesen. Unter den ersteren ist aber noch ein Unterschied: einige hängen sowohl ihrem wirklichen Sein nach als auch ihrem Begriffe (intellectus) oder ihrer wesentlichen Beschaffenheit nach von der Materie ab: so daß sie weder ohne die sinnlich wahrnehmbare Materie existieren noch auch ohne diese gedacht werden können, weil die Materie zu ihrer Definition gehört, wie z. B. Mensch, Stein u. dgl. Die wissenschaftliche Erkenntnis solcher Dinge heißt Physik oder Naturwissenschaft. Andere dagegen hängen zwar dem wirklichen Sein nach von der sinnlich wahrnehmbaren Materie ab, ohne die sie nicht existieren können, aber nicht in ihrer begrifflichen und wesentlichen Auffassung, wie z. B. Linie und Zahl, da wir dieselben definieren können, ohne die Materie in die Definition selbst aufzunehmen. Die Erkenntnis dieser Gruppe heißt Mathematik. Das Spekulabile endlich, welches gar nicht durch die Materie bedingt ist, weil es teils niemals in der Materie existiert, wie Gott und der reine Geist, teils ebensowohl in der Materie wie ohne dieselbe vorkommt, wie Substanz, Qualität (z. B. Farbe oder Tugend), Potenz (Anlage) und Akt (Verwirklichung einer Anlage), Einheit und Vielheit, bildet die über die Physik hinausliegende (Transphysica) Erkenntnis. Diese führt nach Aristoteles den Namen Metaphysik oder Theologik, weil das vornehmste Objekt dieser Klasse der reinste und höchste Geist (Gott) ist. Eine vierte Klasse von spekulativen Wissenschaften kann es nicht geben, weil das Objekt derselben nach der gegebenen Einteilung etwas sein müßte, was nur dem Begriffe nach von der Materie bedingt wäre: das ist aber unmöglich, weil der Begriff als solcher überhaupt unstofflich ist. Die Logik wird in dieser Einteilung der Philosophie nicht besonders genannt, weil sie den übrigen

Wissenschaften nur als Hilfsmittel oder Werkzeug dient, wie Thomas an dieser ersten Stelle ad 2 sagt.

2. Die nächsten vier Stellen handeln vom Sein und dem Seinsbegriff. Die zweite findet sich in der zwischen 1255—1273 verfaßten *Summa theol.*, P. I, 2 qu. 94 a. 2 c. = vol. 2 p. 343. Das Sein ist der schlechthin erste Erkenntnisgegenstand (intelligibile), den unser Verstand überhaupt in allen Dingen wahrnimmt. Denn alles und jedes, was wir auf Grund der vorausgegangenen Sinneswahrnehmung zuerst mit dem Verstande erkennen, ist immer das Tatsächliche, daß etwas ist. In jeder gedanklichen Vorstellung (intellectus = Begriff) von etwas ist daher der Begriff „Sein" oder, konkret gesprochen, „Seiendes" eingeschlossen. Dieser Begriff enthält aber das Sein nur im allgemeinen und noch nicht in distinkter Weise. Sieht man daher auf den Umfang oder die Ausdehnung des Verstandes als des Erkenntnisvermögens, so ist sein erstes Objekt das Sein in der allgemeinsten Bedeutung. (Vgl. *S. th.* P. I qu. 5 a. 2 c.; qu. 55 a. 7 c.; qu. 79 a. 3; qu. 87. a. 3 ad 1; qu. 105 a. 4 c. *Quaest. disput. de veritate* qu. 1 a. 1 c.; qu. 21 a. 1 c. et a. 4 ad 4. Die Stellen über das Erkenntnisobjekt überhaupt sind geordnet bei Zigliara, *Summa philosophica*, Romae 1876, vol. II, Psychol. lib. 4 cap. 3 Nr. 3, p. 244—246). Diese Tatsache wird ausgedrückt durch das Gesetz des Widerspruches, welches das erste (oberste, allgemeinste) Prinzip (Grundsatz) des logischen Denkens bildet und eben deshalb unbeweisbar ist, weil es die Grundlage aller Beweise ist und von selbst einleuchtet. Denn beim Nachdenken unterscheiden wir Seiendes vom Nichtseienden und drücken diesen Unterschied aus in dem Urteil: ein und dasselbe kann unmöglich zugleich (in derselben Hinsicht) sein und nichtsein. Auf dieses Prinzip führt Thomas mit Aristoteles alle übrigen Denkgesetze zurück und hält es daher für das einzige oberste Kriterium der Wahrheit, so daß die sogenannte objektive Evidenz nur eine Eigenschaft dieses Prinzips ist.

3. Die dritte Stelle ist *S. th.* P. I qu. 48 a. 2 ad 2 = vol. 1 p. 197. Sie erklärt die doppelte Bedeutung des Wortes „Seiendes" oder „Sein" (abstrakt). 1. Im ersten und eigentlichen Sinne bezeichnet es den ganzen Seinsgehalt (entitas) des Gegenstandes, von dem es ausgesagt wird, nämlich alle verschiedenen Dinge als in ihrer Weise daseiend, wie dieselben von Aristoteles in die zehn obersten Gattungen (Kategorien, praedicamenta) eingeteilt werden. In dieser Bedeutung bezeichnet es also die Dinge (das Reale) selbst nach ihrem ganzen Wirklichkeitsinhalt. Daher kann man das Seiende in dieser Bedeutung mit dem als seiend erfaßten Dinge logisch vertauschen (konvertieren), indem man sagt: jedes Seiende ist ein Ding und jedes Ding ist ein Seiendes. In diesem Sinne ist aber jede *privatio* (der Mangel von etwas, was in einem Dinge dasein sollte) und ebenso jedes *malum* (Übel, der Mangel des Guten oder der Vollkommenheit, die in einem Dinge dasein sollte) kein Seiendes. 2. Das Wort „Seiendes" wird zweitens gebraucht, um die Wahrheit eines Urteils oder Satzes zu bezeichnen, um also anzuzeigen, daß eine Verbindung von Begriffen im Urteil des Verstandes vollzogen ist, wozu das Zeitwort „ist" als Merkmal dient.



In diesem Sinne ist „Seiendes" oder „Sein" das Mittel zur Beantwortung der Frage, ob etwas ist. Wenn man z. B. sagt: „Die Blindheit (*privatio*) ist im Auge," so bedeutet das nicht, daß Blindheit ein im Auge existierendes reales Ding ist, sondern nur, daß die Begriffe Blindheit und Auge im Urteil wahrheitsgemäß verbunden werden. In diesem Sinne kann man daher auch sagen: „Das Übel ist vorhanden," obwohl das Übel als bloßes Nichtsein einer dasein sollenden Vollkommenheit kein reales Sein hat. Die Unkenntnis dieser Unterscheidung des Seinsbegriffes veranlaßte den Irrtum der Gnostiker und Manichäer, welche dem *malum* fälschlich einen positiven Seinsgehalt beilegten. (Vgl. *S. th.* P. I qu. 48 a. 3; *S. phil.* lib. 3 cap. 7 n. 1; *Qu. disput. de malo* a. 1; *Quodlibet.* 9 qu. 2 a. 3 c.).

4. Die vierte Stelle steht in der zwischen 1261—1264 verfaßten *Summa philosophica*, lib. I cap. 25 § 3 = vol. 5 p. 21. Sie bringt des Beweis dafür, daß der Begriff „Seiendes" in der ersten Bedeutung (s. Stelle 3) kein Gattungsbegriff sein kann, obwohl er der allerallgemeinste Begriff ist. Dasselbe beweist Thomas mit Aristoteles anderwärts aus anderen Gründen (*S. ph.* I cap. 25 § 4; *Metaph.* lib. 5 lect. 9; lib. 8 lect. 5; *S. th.* I qu. 3 a. 5 c. Aristot., Met. 3, 2 = 1003 a 33). Hier geht er vom Gattungsbegriff aus. Genus bezeichnet nach Aristoteles (Top. 1, 5 = 102 a 31) etwas, was mehreren Dingen, die der (spezifischen) Art nach unterschieden sind, als ihre einheitliche Natur gemeinsam ist und die Wesenheit (das was derselben, *quod quid est* = τὸ τί ἦν εἶναι) derselben so ausdrückt, daß diese Natur noch näher bestimmt (differenziert) werden kann, z. B. Tierheit, Dreieck. Demnach müssen alle Glieder derselben Gattung in dem, was die gemeinsame Wesenheit dieser Gattung ausmacht, übereinstimmen. Wäre nun „Seiendes" oder abstrakt „Sein" selbst ein Gattungsbegriff, so könnte es von den untereinander verschiedenen Gliedern ein und derselben Gattung nicht in ganz demselben Sinne ausgesagt werden, weil doch alle diese Glieder tatsächlich selbst als ein Seiendes gedacht werden. Daher muß der Begriff „Seiendes" und sein Inhalt eine höhere Allgemeinheit besitzen, die nicht mehr zum strengen Gattungsbegriff verengt werden kann. Daher ist „Seiendes" kein Gattungsbegriff und das Sein eines jeden innerhalb einer Gattung vorhandenen Gliedes ist etwas, was außerhalb dieser Gattung und ihrer Wesenheit liegt.

5. Die fünfte Stelle ist dem *Quodlibetum* 2 qu. 2 a. 3 c. = vol. 9 p. 474 entnommen und erklärt die Allgemeinheit des Seinsbegriffes noch genauer. Weil das Sein keinen Gattungsbegriff ausmachen kann, so ist es kein Allgemeinbegriff (universale) im eindeutigen Sinne, sondern nur ein analoger Begriff, dessen Inhalt von allen Dingen nur der Ähnlichkeit und nicht der Gleichheit nach ausgesagt werden kann. Das „Seiende", welches den Inhalt eines Dinges besagt, dem eine solche Wirklichkeit zukommt, bezeichnet daher die wesentliche Beschaffenheit des Dinges und wird nur der Ähnlichkeit nach in die zehn Kategorien so eingeteilt, daß es der Substanz als dem hauptsächlichsten Gliede dieser Einteilung im vollkommensten Sinne, an und für sich zukommt, den übrigen Gliedern (den neun Akzidenzen). aber nur insofern, als sie in ihrem Seinsgehalt der Substanz mehr oder weniger

ähnlich sind. Diese Lehre von der Analogie des Seins hat Thomas von Aristoteles übernommen (Brentano, Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden bei Aristoteles 1862; Commer, Logik, S. 95—97) und dieselbe seiner ganzen Philosophie zu Grunde gelegt und konsequent durchgeführt. Dadurch unterscheidet er sich prinzipiell von Duns Scotus, der den Seinsbegriff in eindeutigem Sinne auffaßt.

6. Diese Stelle, *S. phil.* I cap. 25 § 4 = vol. 5 p. 21, erklärt den Substanzbegriff. Sie zeigt, daß die kurze Definition: „Substanz ist das durch sich Seiende" ungenügend ist. Denn in dieser Definition wäre „das Seiende" die Gattung und das „durch sich" der artbildende Unterschied. Aber erstens ist „das Seiende" kein Gattungsbegriff (s. oben Stelle 4) und kann deshalb nicht als Gattung dienen, unter welche die Substanz fiele. Zweitens ist der Ausdruck „durch sich" hier nur eine Verneinung, da er nur das „Nicht in einem anderen Sein" bezeichnet. Eine Verneinung kann aber nicht die Natur oder den Begriffsinhalt einer Gattung von Dingen bilden, während die Substanz doch selbst eine der obersten Gattungen ist; denn eine Verneinung besagt noch nicht, was etwas ist. Da nun Substanz eine der obersten Gattungen ist, so kann sie im streng logischen Sinne überhaupt nicht definiert werden, denn die wesentliche Definition muß die Gattung und den artbildenden Unterschied des zu definierenden Gegenstandes angeben. Daher sagt Thomas (*Quaest. disput. de potentia*, qu. 7 a. 3 ad 4): Wenn die Substanz eine Definition haben könnte, so würde sie lauten müssen: Substanz ist ein Reales (Ding), dessen Wesenheit es gebührt, nicht in einem anderen zu sein. Und das ist der richtige Sinn der kurzen Definition „Substanz ist das durch sich Seiende". Der Ausdruck „durch sich sein" hat also hier nicht die kausale Bedeutung, daß die Substanz etwas ist, was ihr eigenes Sein bewirkt hat. Thomas erklärt dies genauer, wenn er sagt (*Qu. disp. de potentia*, qu. 9 a. 1 c.): Die Substanz hat zwei Eigenschaften, von denen die erste diese ist, daß sie keiner Grundlage außerhalb ihrer selbst bedarf, auf welche sie sich stützt, sondern sie ruht in sich selbst (*sustentatur*), und deshalb sagt man, sie subsistiert, gleichsam als ob sie durch sich selbst und nicht in etwas anderem existiert (nachdem sie nämlich von ihrer Ursache hervorgebracht ist). Das zweite Eigentümliche ist aber dies, daß sie die Grundlage für ihre Akzidenzen ist, indem sie dieselben stützt (im Dasein), und in dieser Hinsicht sagt man, sie untersteht (*substare*) ihnen (und daher nennt man sie Substanz).

7. Die beiden nächsten Stellen handeln von den Universalien. Die siebente ist aus dem Kommentar, welchen Thomas zu den Sentenzenbüchern des Petrus Lombardus († c. 1160) zwischen 1252—1257 geschrieben hat: *Sententiarum* lib. I distinctio 19 quaestio 5 art. 1 = vol. 6 p. 167. Gestützt auf die Erfahrung teilt Thomas alle außerhalb des Nichts irgendwie ein Sein habenden Dinge in drei Klassen: 1. Das, was unabhängig von unserem Denken, also außerhalb der Seele, vollständig in der Außenwelt existiert; 2. das, was als Vorstellungsinhalt nur in der Seele existiert; 3. das, was nur seiner Grundlage nach außerhalb unseres Denkens in der Wirklichkeit existiert, was wir aber erst seinem eigentlichen Wesen und Begriffe nach durch unsere



Denktätigkeit vervollständigen, wie z. B. die Zeit, denn diese ist sachlich in der sukzessiven Bewegung eines Körpers begründet, ihr Begriff aber kommt erst durch die messende oder zählende Tätigkeit des Verstandes zur Vollendung, indem derselbe die Teile der Bewegung im Denken zusammenfaßt. In diese dritte Klasse gehören auch die sogenannten Universalien, deren gedankliche Vorstellung Allgemeinbegriffe heißen. Das Allgemeine (Universale = *unum versus alia*) als der objektive Inhalt dieser Begriffe (Ideen) ist „etwas, was seiner Natur nach geeignet ist, von mehreren Einzeldingen (*singularia*) als Prädikat ausgesagt zu werden" (*Perihermenias* lib. 1 lectio 10 = vol. 18 p. 21): z. B. Mensch (konkret ausgedrückt) oder Menschheit (abstrakt) in dem Satze: dieses bestimmte Einzelwesen (Plato) ist Mensch oder besitzt die menschliche Natur (Menschheit). „Das Einzelwesen (*singulare*) dagegen ist das, was seiner Natur nach nicht geeignet ist, von mehreren ausgesagt zu werden, sondern nur von einem allein." Das Universale als solches, nämlich in seiner Allgemeinheit, d. h. mit der gedanklichen Beziehung auf mehrere Einzelwesen, ist nur ein Produkt unseres Denkens, aber wir bilden diese Denkvorstellung aus der Erfahrung von der wirklichen Welt. Das Universale ist daher kein bloßer Sammelname, der mehrere Einzeldinge nur zusammen ausdrückt (z. B. Heer = viele Soldaten). Es ist auch keine bloß subjektive Vorstellung, sondern ihm entspricht tatsächlich etwas außerhalb unserer Gedanken in der Wirklichkeit: denn sonst wäre es falsch, das Wort Mensch sowohl von jedem einzelnen sowie von allen zusammen auszusagen. Demnach ist die genauere Definition diese: Universale heißt dasjenige, was seiner Natur (innersten Beschaffenheit) nach geeignet ist, in mehreren zu sein und deshalb von ihnen in eindeutigem Sinne ausgesagt zu werden. (Vgl. *S. th.* P. I qu. 13 art. 9 = vol. 1 p. 55).

Weil aber etwas in mehrfacher Weise geeignet sein kann, in mehreren zu sein und von ihnen ausgesagt zu werden, so teilt Thomas nach Aristoteles die Universalien in fünf oberste Klassen (*praedicabilia*) ein: Gattung (*genus*), Art (*species*), artbildender Unterschied (*differentia specifica*), logische Eigenschaft (*proprium*) und logisches Akzidenz (*Op. de ente et essentia* cap. 3 = vol. 16 p. 331 sqq.). So bezeichnet „Mensch" oder „Menschheit" die allen Einzelmenschen gemeinsame gleiche Natur nach der Vollständigkeit ihrer Merkmale als die alle Einzelmenschen umfassende Art. „Tier" oder „Tierheit" bezeichnet dagegen die mehreren Arten (dem Menschen und den vernunftlosen Tieren) gemeinsame Gattung, welche das Wesen der einzelnen Menschen und Tiere nur unvollständig, nämlich ohne die artbildenden Unterschiede ausdrückt. (Vgl. *Anal. post.* lib. 2 lect. 13—15 = vol. 18 p. 209 sqq.).

8. Diese Stelle ist aus *S. th.* P. I qu. 85 a. 2 ad 2 = vol. 1 p. 338 und erklärt, wie das geistige Erkenntnisvermögen oder der Verstand (*intellectus*), der in das Innerste der Dinge tiefer eindringt als die Sinneswahrnehmung (*intelligere* = *intus legere*: *S. th.* P. II, 2 qu. 8 art. 1 = vol. 3 p. 30), den Allgemeinbegriff (*universale*) bildet. Dies geschieht durch eine Art von Abstraktion, d. h. durch das gedankliche Herausziehen (*abstrahere*) der

Merkmale, die als mehreren Dingen gemeinsam erkannt worden sind. „Das, was zum Artbegriff eines beliebigen materiellen Dinges gehört, z. B. des Steines oder Menschen oder Pferdes, kann man ohne die individuellen Prinzipien (die diesem Einzeldinge allein zukommenden Merkmale, *S. th.* P. I qu. 3 a. 3 c. = vol. 1 p. 11) betrachten, die nicht zum Begriff der Art gehören. Und darin besteht das Abstrahieren des Universale aus dem Partikulären (worin es der Wirklichkeit nach existiert) oder der gedanklichen Vorstellung (*species intelligibilis*) aus den Vorstellungen der Einbildungskraft (Phantasie), daß man nämlich die Natur einer Art (*species logica*) betrachtet, ohne die individuellen Prinzipien, die durch die Phantasiebilder vorgestellt werden, zu betrachten." (*S. th.* P. I qu. 85 a. 1 ad 1. Vgl. ib. a. 1 c, ad 4, ad 5 = vol. 1 p. 337; *Opuscul. de substantiis separatis* = vol. 16 p. 184; *Metaph.* lib. 7 lect. 13 *Universale dupliciter* = vol. 20 p. 498). Andere Stellen über die Universalien in der 2. Auflage dieses Lesebuches S. 73 ff.

9. Die letzte Stelle aus *S. th.* P. I qu. 14 a. 1 c. = vol. 1 p. 58 erklärt den tiefsten Grund des Erkennens überhaupt. Von der Erfahrung ausgehend unterscheidet Thomas die erkennenden Wesen von denen, welche keine Erkenntnis besitzen, daran, daß die letzteren nur ihre eigene Form (die innere Seinsform, Wesensbestimmtheit) haben, welche ihre eigentümliche Natur ausmacht, während das mit Erkenntnisvermögen begabte Wesen durch seine Natur so beanlagt oder dazu bestimmt ist, auch die Wesensformen anderer Dinge in sich aufzunehmen. Diese Aufnahme geschieht freilich nicht in derselben Weise, wie diese fremde Wesensform real existiert — denn den wirklichen Stein können wir nicht in unsere Seele oder in unseren Verstand aufnehmen, sondern nur ihrem idealen Sein, d. h. dem Gedachtsein nach, indem wir ein rein geistiges Gedankenbild (*species intelligibilis*) davon in unserem Verstande machen, welches der inneren Wesensform des realen Gegenstandes ähnlich ist und so dieselbe in unserem Verstande reproduziert. Daher ist die Natur der nicht erkenntnisfähigen Wesen, die keine fremde Wesensform in sich aufnehmen können, mehr eingeschränkt und begrenzt, während die erkenntnisfähigen Wesen durch diese geistige Verähnlichung, die sie im Erkennen mit allen anderen Dingen, also mit allem Sein überhaupt (s. Stelle 2) gewinnen können, der Anlage nach eine gewisse Unendlichkeit, d. h. Unbegrenztheit besitzen. Der Grund für jene Beschränkung der nicht erkenntnisfähigen Wesen liegt aber in der Stofflichkeit (*materia*), in welcher die eigene innere Seinsform (Natur) solcher Wesen existiert und dadurch räumlich und zeitlich individualisiert, d. h. besondert wird. Daher ist das Freisein von der Stofflichkeit (*immaterialitas*) der tiefste Grund, weswegen ein Wesen erkenntnisfähig ist, und die Weise des Erkennens richtet sich nach der Weise oder dem Grade, wie ein Wesen diese Unabhängigkeit von der Materie besitzt. Die unterste Stufe der Erkenntnis findet sich daher bei der Sinneswahrnehmung, weil dabei ein Eindruck (Abbild) in die Seele (der erste innerste reale Lebens- und Tätigkeitsgrund im Lebewesen selbst) aufgenommen wird, welcher Eindruck selbst kein Körper mehr ist, so daß dadurch der Gegenstand ohne seine körperliche Stofflichkeit aufgenommen



wird. Die zweite, höhere Stufe ist dagegen die Verstandeserkenntnis (*intellectus*), weil der aufnehmende Verstand selbst, nach Aristoteles, gar nicht materiell ist. (Vgl. *S. th.* P. I qu. 75 a. 2 c., dazu: Tornatore, *Expositio principii traditi a D. Thoma Aq. ad naturam investigandam rei materialis et immaterialis, Placentiae* 1882.)

Commer.

VII.

# Meister Eckhart.

## Von der Liebe.

Du könntest sagen: „Wohl! Herr, Ihr meinet immer, es sollte einmal dazu kommen, daß diese Geburt in mir geschehe, der Sohn in mir geboren werde. Nun denn, kann ich dafür ein Zeichen haben, woran ich zu erkennen vermag, daß es geschehen ist?“

Ja gewiß, untrügliche Zeichen gibt es wohl drei. Nur eins davon will ich für jetzt kundtun. Man fragt mich oft, ob der Mensch dahin gelangen könne, daß er nicht mehr gehindert werde durch Zeit, Vielheit und Materie. Ja und abermals ja! Wenn diese Geburt in der Wahrheit geschieht, dann vermögen dich alle Kreaturen nicht zu hindern, vielmehr leiten sie alle dich zu Gott und zu dieser Geburt. Dafür finden wir ein Gleichnis am Blitz. Was auch immer der Blitz beim Einschlagen trifft, sei es Baum oder Tier oder Mensch, das kehrt er durch den Schlag zu sich hin; und hätte ein Mensch den Rücken hingekehrt, allsogleich wirft er ihn mit dem Antlitz herum. Und hat ein Baum tausend Blätter, die drehen sich alle herum, mit der vorderen Fläche dem Schlage entgegen. Siehe, ebenso geschieht es allen denen, die von dieser Geburt getroffen werden: aufs schnellste werden sie dieser Geburt zugewendet in allem, was zeitlich in ihnen vorhanden ist, mag es noch so irdisch grob sein. Ja, was dir vorher ein Hindernis war, das fördert dich jetzt allerorten. So völlig wird das Antlitz dieser Geburt zugekehrt: was immer du auch siehst und hörst, du vermagst in allem immer nur diese Geburt entgegenzunehmen, alle Dinge werden dir schlechthin zu Gott, denn in allen Dingen hast du nur rein noch Gott im Auge. Gerade wie wenn ein Mensch lange in die Sonne blickt — aus allem, was er nachher ansieht, leuchtet ihm die Sonne entgegen. Wo dir das mangelt, daß du nicht in allem und jedem Gott suchst und im Auge hast, da mangelt dir diese Geburt.

Du könntest nun fragen: „Soll sich der Mensch, der so weit gelangt



ist, noch in Bußwerken üben, oder versäumt er etwas, wenn er es nicht tut?“ Gib acht! Alle Übung in Bußwerken ist neben anderen Ursachen darum erfunden worden — das Fasten, Wachen, Beten, Knieen, Kasteien, härenes Gewand tragen, auf hartem Lager liegen und was es sonst noch gibt — das ist alles darum erdacht worden, weil der Leib und das Fleisch sich jederzeit dem Geist entgegenstellen: der Leib ist ihm gar oft zu stark, geradezu ein Krieg herrscht allerwegen zwischen ihnen, ein ewiger Streit. Der Leib ist h i e r stark und kühn, denn er ist hier daheim, die Welt hilft ihm, das Erdreich ist sein Vaterland, ihm helfen hier all seine Verwandten: die Speise, der Trank, das Wohlleben. Das alles ist wider den Geist. Der Geist ist hier in der Fremde — im Himmel hat er alle seine Verwandten und sein ganzes Geschlecht: dort ist er an Freunden reich. Um nun dem Geist in dieser Verlassenheit zu Hilfe zu kommen und dem Leib etwas Abbruch zu tun in diesem Streite, damit er nicht über den Geist siege, darum legt man ihm den Zaum der Bußübungen an und drückt ihn nieder, damit sich der Geist seiner erwehren könne.

Man tut das also, um ihn gefangen zu legen; willst du ihn nun tausendfach besser fangen und mit Ketten belasten, so lege ihm an den Zaum der L i e b e. Mit der Liebe überwindest du ihn am vollkommensten, und mit der Liebe belastest du ihn am schwersten. Und darum lauert uns Gott mit nichts anderem so auf und bedrängt uns mit nichts anderem so wie mit der Liebe. Denn mit der Liebe ist es geradeso wie mit der Angel des Fischers. Dem Fischer kann der Fisch nicht zu teil werden, er hafte denn an der Angel: in dem Augenblick, da der Fisch anbeißt, ist der Fischer seiner sicher — wohin sich auch der Fisch dreht, hin und her, der Fischer hält ihn ganz sicher. Also sage ich von der Liebe: wer von ihr gefangen wird, der trägt das allerstärkste Band und doch eine süße Bürde. Wer diese süße Bürde auf sich genommen hat, der erreicht mehr und kommt damit näher zum Ziel heran als mit allen den harten Bußübungen, die nur immer Menschen üben mögen. Er vermag auch mit süßer Freudigkeit alles zu ertragen und zu erleiden, was ihn befällt und was Gott über ihn verhängt. Kein Ding macht dich Gott, noch Gott dir so zu eigen, wie dieses süße Band. Wer diesen Weg gefunden hat, der suche keinen anderen. Wer an dieser Angel haftet, der ist so gefangen, daß Fuß und Hand, Mund, Augen und Herz und alles, was am Menschen ist, alles muß Gott zu eigen sein. Und darum vermagst du diesen Feind gar nicht besser zu überwinden, daß er dir keinen Schaden zufüge, als mit der Liebe. Darum steht geschrieben: „Die Liebe ist stark wie der Tod, fest wie die Hölle.“ Der Tod scheidet die Seele vom Leibe, aber die Liebe scheidet alle Dinge von der Seele. Was nicht Gott oder göttlich ist, das duldet sie um keinen Preis. Wer in diesem Netz gefangen

ist und wer auf diesem Wege wandelt, was für ein Werk er auch immer tut: die Liebe schafft es, deren Werk ist es allein — er tue etwas oder tue nichts, darauf kommt es nicht an. Dieses Menschen geringste Handlung oder Beschäftigung ist für ihn selbst und alle anderen Menschen nützlicher und fruchtbarer und Gott wohlgefälliger als aller Menschen Schaffen, die zwar ohne Todsünden, aber an Liebe ärmer sind. Sein Ruhen ist heilsamer als eines anderen Wirken.

Darum harre allein dieser Angel, so wirst du selig gefangen, und je mehr gefangen, je mehr befreit.

Daß wir also gefangen und befreit werden, dazu helfe uns der, der selber die Liebe ist. Amen.

---

## Wie der Wille alle Dinge vermag und wie alle Tugenden in dem Willen beschlossen liegen, sofern er ein rechter Wille ist.

Der Mensch soll vor keinem Ding zurückschrecken, solange er in sich die Festigkeit eines guten Willens findet, und er soll sich nimmermehr betrüben, wenn er nicht alles, was er möchte, in Werken zu vollbringen vermag. Er soll sich nicht von den Tugenden verbannt glauben, solange er in sich einen rechten guten Willen findet. Denn Tugend und alles Gute beruht im guten Willen. Dir kann nichts mangeln, sofern du den wahren, rechten Willen hast, nicht Liebe, nicht Demut, noch irgend eine Tugend. Was du mit voller Kraft und ganzem Willen willst, das besitzest du, und das vermag dir Gott und alles Gottesgeschöpf nicht zu rauben, wenn nur der Wille fest ist und ein göttlicher Wille und Gott zugewandt ist. Nicht in dem Sinne „Ich will für späterhin" — das würde noch auf die Zukunft gehen — sondern „Ich will, daß es augenblicklich so ist". Merk auf! Wäre ein Ding tausend Meilen entfernt, und ich will es haben, so habe ich's mehr zu eigen als das, was ich in meinem Schoße halte, und worauf mein Wille nicht gerichtet ist. Und das Gute hat nicht minder Kraft zum Guten als das Böse zum Bösen. Das präge dir ein! Gesetzt, ich hätte niemals eine böse Tat getan, dennoch, wenn der Wille nach dem Bösen steht, so bin ich mit der Sünde beladen, als ob ich die Tat begangen hätte. Und ich könnte allein dadurch, daß ein fester Wille mich ganz erfüllt, ebenso große Sünde tun, als ob ich die ganze Welt gemordet hätte, und hätte doch keine Hand dazu gerührt. Warum sollte dasselbe nicht ebenso mit einem g u t e n Willen möglich sein? In der Tat, und sogar noch ungleich mehr. Ja wahrhaftig, mit dem bloßen Willen vermag ich alles, ich vermag aller Menschen



Mühsal auf mich zu nehmen und allen Armen Speise zu geben und aller Menschen Taten zu tun und was man sonst noch erdenken kann; wenn es dir nicht am Willen fehlt, sondern lediglich an der Macht, so hast du vor Gott es alles vollendet. Und niemand kann es dir nehmen und dich daran hindern, auch nur für einen Augenblick. Denn etwas tun w o l l e n, sobald man es vermag, und etwas getan h a b e n, vor Gott ist es ein Ding.

Johannes Eckhart (1260—1327) ist es, der zu uns spricht. Die ausgewählten Worte stehen in dem Band „Meister Eckhart, herausgegeben von Franz Pfeiffer", 1857, S. 28—30 und S. 552. Im Jahre 1903 erschienen: „Meister Eckeharts Schriften und Predigten, übersetzt und herausgegeben von Hermann Büttner" und „Meister Eckharts Mystische Schriften, in unsere Sprache übertragen von Gustav Landauer". In Landauers Ausgabe „ist all das, was nicht von Eckharts Größe kommt, sondern von seinem Zeitgeist, weggelassen". Dem Verständnis des mystischen Philosophen dienen am besten Adolf Lassons kurze Darstellung in Überweg-Heinzes Grundriß der Geschichte der Philosophie II, 350 ff. (1905, 9. Aufl.) und Clemens Bäumkers Ausführungen in dem großen Werke „Die Kultur der Gegenwart" (Teil I Abt. V: Allgemeine Geschichte der Philosophie 1909, S. 374 ff.).

Was E. sagt, sind Wahrheiten, die nicht zu einer bestimmten Stunde geboren wurden und nach Jahrzehnten starben oder nach Jahrhunderten sterben werden, sondern es sind zeitlose Wahrheiten. Ihre Übereinstimmung mit uralter Weisheit und späterer Spekulation wirkt fast beunruhigend. Und noch erschütternder ist die Wahrnehmung, wie seine Aussprüche das innerste, dem eigenen Bewußtsein kaum enthüllte Leben des sittlich sich Entwickelnden zu treffen wissen. Er will den Weg zum Heil und zur Freiheit weisen. Dieser schon von Plotin[1]) betretene Weg führt fort vom Irdischen, das wie ein Nichts ist, und hin zum Absoluten, zur Gottheit. Sittlichkeit beruht in der Rückkehr der Seele zu Gott, in der Aufhebung der vielfältigen und nur scheinbar wirklichen Natürlichkeit. Wenn der Mensch sich selber aufgibt, um Gott zu werden, dann tritt er in den Zustand der „Abgeschiedenheit"; in diesem Zustand läßt Gott in ihm seinen Sohn lebendig werden. Hier setzt unser Stück ein, das von dem Eintritt in ein höheres geistiges und sittliches Leben handelt.

80 7. Zeit und Raum, die in ihnen befangene Materie und die durch sie bedingte Vielheit bedeuten nichts gegenüber dem einen, zeit- und raumlosen göttlichen Geiste. In den Upanishads heißt es:

„Den einen Herrn und innres Selbst der Wesen,
Der seine eine Form ausbreitet vielfach,
Wer den, als Weiser, in sich selbst sieht wohnen,
Der nur ist ewig selig, und kein andrer."
Aus der Kâthaka-Upanishad s. Deussen, Allg. Gesch. d. Phil. I, 2 S. 316.

[1]) Plotin war ein Gegner des Christentums.

Ein weiteres Beispiel für das oben Behauptete möchte den Leser dazu anregen, daß er diesen Verwandtschaften selber nachgehe.

„Doch wer die Wesen hier alle
Wiedererkennt im eigenen Selbst
Und sich in allem, was lebet,
Der ängstigt sich vor keinem mehr."

Îçâ 6–7.

„Im Geiste soll man dies merken:
Nicht ist hier Vielheit irgendwie,
Von Tod zu neuem Tode schreitet,
Wer hier Verschiednes meint zu sehn."

„Das Licht, als eines, eindringt in den Weltraum,
Und schmiegt sich dennoch jeglicher Gestalt an;
So wohnt das eine innre Selbst der Wesen
Geschmiegt in jede Form und bleibt doch draußen."

Aus: Deussen, Sechzig Upanishads des Veda, 1897, S. 280 und 283.

81 5. Schon Seneca hatte den stärksten Gegensatz zwischen „Fleisch" und Geist gepredigt, und Philo (ein etwa im Jahre 25 v. Chr. geborener und in Alexandrien lebender Jude) hatte den Leib als einen Kerker für den Geist und als den Grund aller Sünde gebrandmarkt. Im Christentum war dann die Gegenüberstellung in der bekannten Weise fortgebildet worden.

81 19. Was die Schriften des Neuen Testamentes über die Macht der Liebe sagen, ist heranzuziehen. Auch ist im Auge zu behalten, was Bäumker (a. a. O.) hervorhebt: „Gewiß kann, meint E. der Pseudomystik gegenüber, derjenige, welcher Gott und seine Liebe hat, tun, was er will. Aber wer etwas gegen Gottes Gebot tut und doch behauptet, daß er Gottes Liebe habe, der betrügt nur sich selbst."

81 30. Man beachte, daß ein Dominikaner vor sechshundert Jahren so zur Gemeinde sprach.

81 38. Hohelied 8, 6.

82 2. Diese Ausführung bildet den schärfsten Widerspruch zum ethischen Utilitarismus, wonach der Nützlichkeitswert von Handlungen über ihre sittliche Beschaffenheit entscheidet. Auch Kant hat späterhin dagegen Stellung genommen, daß der sittliche Wille sich durch Wohlfahrtsgründe bestimmen lasse: das wesenhaft Gute liegt in der Gesinnung beschlossen und der Erfolg sei nebensächlich. Vgl. das Lesestück aus Mills Schriften.

An diesen Gedanken schließt sich das zweite der ausgewählten Stücke. Hier wäre an mancherlei zu erinnern, zum Beispiel schon an Abälards Gesinnungsethik; wir begnügen uns aber mit dem Hinweis auf Kants (im 15. Lesestück enthaltenes) Wort: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden als allein ein guter Wille." Die Kraft und Entschiedenheit, mit der



hier von E. Wille und Tat gegeneinander gehalten werden, darf nicht zu der Meinung verleiten, als habe er die Untätigkeit anempfohlen. In der Predigt über Martha und Maria warnt er vielmehr vor dem Quietismus. Seine innerste Überzeugung ist diese, daß die Gesinnung über den Werken stehe. Eine Freveltat, die ohne Absicht geschieht, darf nicht „Verbrechen" genannt werden, und anderseits bedeutet alles fromme Handeln ohne fromme Absicht nichts. Jegliches Menschen Seele kann sich entscheiden, ob sie zu Gott oder zur Zeitlichkeit sich halte: im guten Willen spüren wir den Atem der Gottheit. Wahres Christentum besteht für E. nicht in einem Dogmengewirr, sondern in einer persönlichen Entscheidung, die von allem Kleinen und Selbstischen frei bleiben muß.

Dessoir.

VIII.

# Francis Bacon.

## Von der Induktion.

19. Zwei Wege gibt es und kann es geben zur Erforschung und Entdeckung der Wahrheit. Auf dem einen fliegt man von dem Sinnlichen und dem Einzelnen zu den allgemeinsten Grundsätzen und bildet und ermittelt aus diesen obersten Sätzen und ihrer unerschütterlichen Wahrheit die mittleren Sätze; dieser Weg ist der gebräuchliche. Der zweite leitet aus dem Sinnlichen und dem Einzelnen Grundsätze ab, indem er allmählich und stufenweise aufsteigt und so zuletzt zu den allgemeinsten Sätzen gelangt; dies ist der wahre, aber unbetretene Weg.

20. Jenen ersten Weg betritt der sich selbst überlassene Verstand und verfährt nach den Regeln der Dialektik. Denn der Geist ist von Verlangen erfüllt, eilig zum Allgemeineren hinaufzukommen, um da auszuruhen; und der Erfahrung wird er bald überdrüssig. Dieses Übel ist durch die Dialektik noch gewachsen, zum Besten glanzvoller Disputationen.

21. Bei besonnenen, ruhigen und ernsten Naturen versucht der sich selbst überlassene Verstand — besonders wenn er durch die überkommenen Lehren nicht gehemmt wird — ab und zu jenen zweiten Weg, der zwar geradeaus führt, aber nur langsam weiterbringt. Denn der Verstand ist ohne Leitung und Unterstützung ein unbeständiges Ding und ganz unfähig, die Dunkelheit der Gegenstände zu überwinden.

22. Beide Wege gehen von dem Sinnlichen und dem Einzelnen aus und endigen in dem Allgemeinsten; aber sie weichen darin unendlich voneinander ab, daß man auf dem einen das Gebiet der Erfahrung und des Einzelnen nur flüchtig durchstreift, auf dem anderen dagegen richtig und ordentlich sich damit beschäftigt. Ebenso werden auf dem einen gleich von vornherein abstrakte und nutzlose Allgemeinheiten aufgestellt, während der andere Schritt vor Schritt zu denen aufsteigt, die in Wirklichkeit der Natur der Sache mehr entsprechen.



23. Es ist kein geringer Unterschied zwischen den Idolen des menschlichen Geistes und den Ideen des göttlichen Geistes, das heißt zwischen gewissen leeren Meinungen und den wahren, den Kreaturen aufgeprägten Zeichen, wie sie gefunden werden.

24. Unmöglich können die bloß auf Beweisführungen gegründeten Sätze zu neuen Entdeckungen etwas beitragen, weil die Feinheit der Natur die Feinheit der Beweisführung vielfach übertrifft; aber die Sätze, die von dem Einzelnen richtig und ordentlich abgeleitet sind, weisen leicht wieder auf neues Einzelnes hin und machen so die Wissenschaften fruchtbar.

---

103. Aber auch nachdem die Fülle des Einzelnen gehörig vor Augen geführt ist, darf man nicht gleich zur Erforschung neuer Einzelheiten und zur Erfindung neuer Werke übergehen, oder wenigstens, wenn es doch geschieht, nicht dabei stehen bleiben. Denn es ist nicht zu leugnen, daß, wenn alle Erfahrungen in allen Künsten gesammelt und geordnet sein und der Kenntnis und dem Urteil eines einzelnen Menschen zu Gebote stehen werden, aus der bloßen Übertragung der Erfahrungen der einen Kunst auf andere viele neue Erfindungen zum Nutzen des menschlichen Lebens und Wohlstandes gemacht werden können, auf dem Wege, den ich die wissenschaftliche Erfahrung nenne. Dennoch ist das, was wir von dieser zu erwarten haben, das Geringere: die Hauptsache ist zu erhoffen von dem neuen Licht der aus jenen Einzelheiten nach festen Regeln abgeleiteten Grundsätze, die dann wieder auf neues Einzelnes führen können. Denn der Weg führt nicht auf einer Ebene entlang, sondern bergauf und bergab; zuerst bergauf zu Axiomen, dann bergab zu Werken.

104. Doch ist es nicht zulässig, daß der Geist von dem Einzelnen zu den entlegenen und allgemeinsten Grundsätzen (den sogenannten Prinzipien der Künste und der Dinge) springe und fliege und dann nach dem Maßstabe ihrer unerschütterlichen Wahrheit die mittleren Sätze prüfe und darlege. Allerdings ist es bisher immer so geschehen infolge einer natürlichen Neigung des Geistes, der außerdem durch die syllogistische Beweisführung schon lange dazu erzogen und daran gewöhnt worden ist. Aber erst dann können wir für die Wissenschaften Gutes hoffen, wenn man auf einer richtigen Stufenleiter, allmählich und nicht sprungweise, von dem Einzelnen zu den unteren Lehrsätzen aufsteigt, dann zu den mittleren, zu immer höheren, und zuletzt erst zu den allgemeinsten. Denn die untersten Sätze unterscheiden sich nicht viel von der bloßen Erfahrung; aber jene höchsten und allgemeinsten, die im Schwange sind, sind begrifflich, abstrakt und ohne einen festen Kern. Dagegen die mittleren Sätze sind die wahren, zuverlässigen und

lebendigen, auf denen das Leben und Wohl der Menschheit beruht; und darauf stützen sich dann endlich die ganz allgemeinen Sätze, natürlich solche, die nicht bloß abstrakt sind, sondern in den mittleren ihre tatsächlichen Grenzen haben.

Sonach sollte man dem menschlichen Geist keine Flügel verleihen, sondern ihm lieber Bleigewichte anhängen, die jedes Springen und Fliegen verhindern. Bis jetzt ist dies noch nicht geschehen; wenn es aber so weit gekommen ist, werden wir Besseres von den Wissenschaften hoffen dürfen.

105. Bei der Feststellung der Grundsätze aber muß eine andere Form der Induktion ermittelt werden als die bisher gebräuchliche, und diese soll nicht nur zur Prüfung und Auffindung der sogenannten Prinzipien, sondern auch der unteren und mittleren und überhaupt aller Sätze dienen. Denn eine Induktion, deren Verfahren in einfacher Aufzählung besteht, ist Kinderei; sie schließt willkürlich, sie ist der Gefahr widersprechender Fälle ausgesetzt, und sie urteilt meistens nach zu wenigen oder bloß nach den Fällen, die ihr gerade zur Hand sind. Dagegen eine Induktion, die für die Entdeckung und Darlegung von Wissenschaften und Künsten nutzbringend sein soll, muß eine Scheidung des Stoffes vornehmen durch sachgemäße Verwerfung und Aussonderung und dann, wenn die negativen Fälle erschöpft sind, auf die positiven schließen. Das ist bisher weder so gemacht, noch auch nur versucht worden, ausgenommen allein von Plato, der zur genauen Ergründung seiner Definitionen und Ideen sich dieser Form der Induktion mitunter bedient. Allein zum guten und richtigen Aufbau dieser Induktion oder Beweisführung gehört eine ganze Menge, was bisher noch keinem Sterblichen in den Sinn gekommen ist, und er erfordert mehr Mühe, als bisher auf den Syllogismus verwendet wurde. Diese Induktion soll uns nicht nur bei der Auffindung der Grundsätze, sondern auch bei der Bildung der Begriffe helfen; und von einer solchen Induktion ist der größte Erfolg zu erwarten.

106. Bei der Aufstellung von Grundsätzen auf dem Wege dieser Induktion ist ferner sorgfältig zu prüfen, ob der Satz, den man aufstellt, nur auf die Einzelfälle paßt, aus denen er abgeleitet wird, oder ob er einen größeren Umfang besitzt. Läßt er eine weitere Anwendung zu, so ist nachzusehen, ob diese durch Hinweis auf neue Einzelfälle bestätigt und verbürgt wird, damit wir weder in den bereits bekannten stecken bleiben, noch etwa durch zu weite Fassung abstrakte Schattenbilder statt inhaltlich fest bestimmter Ergebnisse erhaschen. Erst wenn dies Verfahren zur Anwendung kommt, wird uns endlich verdientermaßen eine sichere Hoffnung erglänzen.



## Von den Idolen.

38. Die Idole und falschen Begriffe, die den menschlichen Verstand nachgerade in Besitz genommen haben und fest in ihm wurzeln, halten die Geister der Menschen nicht bloß insofern in Fesseln, als die Wahrheit nur schwer einen Zutritt zu ihnen findet, sondern auch indem sie, selbst wenn ihr dieser Zutritt gewährt und bewilligt worden ist, gerade bei der Erneuerung der Wissenschaften immer wiederkehren; und sie werden sich lästig bemerkbar machen, solange die Menschen nicht, dieser Warnung eingedenk, sich nach Möglichkeit gegen sie verwahren.

39. Vier Arten von Idolen gibt es, die den menschlichen Geist beherrschen. Damit sie sich recht einprägen, habe ich ihnen besondere Namen gegeben. Die erste Art nenne ich die Idole des Stammes, die zweite die der Höhle, die dritte die des Marktes, die vierte die des Theaters.

40. Die Aufstellung der Begriffe und Sätze vermittels der wahren Induktion ist sicherlich ein geeignetes Mittel, um die Idole abzuhalten und zu entfernen; aber auch die Beschreibung der Idole ist von großem Nutzen. Denn die Lehre von den Idolen verhält sich ähnlich zur Naturforschung, wie die Lehre von den sophistischen Künsten zur gewöhnlichen Dialektik.

41. Die Idole des Stammes haben ihre Wurzel in der menschlichen Natur selbst und in dem Stamm oder Geschlecht der Menschen. Denn es ist falsch, wenn behauptet wird, der menschliche Sinn sei das Maß der Dinge; im Gegenteil: alle Wahrnehmungen, die sinnlichen wie die geistigen, entsprechen der Natur des Menschen, nicht der Natur des Alls. Der menschliche Verstand gleicht einem Spiegel, der die Strahlen der Gegenstände ungleichmäßig zurückwirft und die Dinge, indem er in ihre Beschaffenheit seine eigene hineinwirft, verzerrt und verfälscht.

42. Die Idole der Höhle sind die Idole des einzelnen Menschen. Jeder Einzelne hat nämlich — außer den Verirrungen der menschlichen Natur im allgemeinen — sozusagen eine besondere Höhle oder Grotte, die das natürliche Licht bricht und verdirbt. Das folgt entweder aus der eigentümlichen und besonderen Natur eines jeden oder aus der Erziehung und dem Umgang mit anderen oder aus der Lektüre und der Verehrung und Bewunderung von Autoritäten oder aus den Unterschieden der Eindrücke, die einerseits ein voreingenommener und vorurteilsvoller, die anderseits ein gleichmäßiger und ruhiger Sinn empfängt, und dergleichen mehr. Der menschliche Geist ist eben — je nachdem er bei den einzelnen Menschen angelegt ist — ganz veränderlich, verworren und ein Spiel des Zufalls. Sehr richtig sagt daher Heraklit,

die Menschen suchten ihr Wissen in ihren kleinen Welten statt in der großen allgemeinen.

43. Es gibt auch Idole infolge der gegenseitigen Berührung und Gemeinschaft des menschlichen Geschlechts, die ich wegen des Verkehrs und der Verbindung der Menschen die Idole des Marktes nenne. Denn die Menschen bilden Gemeinschaften vermittels der Rede; aber die Worte werden der Auffassung der Menge entsprechend geprägt. So ist es denn erstaunlich, wie die schlechte und unpassende Namengebung den Geist irreführt. Auch die Definitionen oder Erklärungen, womit sich die Gelehrten manchmal wappnen und verteidigen, bessern die Sache keineswegs. Denn die Worte tun eben dem Verstande Gewalt an, bringen alles in Verwirrung und verleiten die Menschen zu zahllosen nichtigen Streitigkeiten und Erdichtungen.

44. Es gibt endlich Idole, welche in die Seele der Menschen aus den mannigfachen philosophischen Lehrsätzen und auch aus verkehrten Regeln für Beweisführungen eingedrungen sind; diese nenne ich die Idole des Theaters. Denn so viel philosophische Systeme aufgenommen oder erfunden worden sind, so viele Theaterstücke sind meiner Ansicht nach damit ersonnen und aufgeführt worden, die aus der Welt eine Dichtung und eine Schaubühne gemacht haben. Ich spreche hier nicht bloß von den schon vorhandenen oder auch den alten philosophischen Systemen und Sekten, da man ja noch andere und mehr solcher Märchen erdichten und zurechtmachen kann, und weil die Ursachen ganz verschiedener Irrtümer eben doch fast überall dieselben sind. Und ich beziehe das wiederum nicht bloß auf ganze philosophische Systeme, sondern auch auf manche Prinzipien und Lehrsätze in den Wissenschaften, die durch Überlieferung, Leichtgläubigkeit und Nachlässigkeit zu Ansehen gekommen sind.

Francis Bacons (1561—1626) *Novum Organum* (1620 erschienen, von J. H. v. Kirchmann 1870 verdeutscht) bringt im 1. Buch vorläufige Angaben über zwei Hauptpunkte der Baconischen Philosophie, Angaben, die uns wegen ihrer Kürze zur Wiedergabe besonders geeignet erschienen. Über die Induktion und ihre Geschichte unterrichtet vortrefflich Sigwarts Logik, von den Idolen findet man näheren Bericht in jeder Geschichte der neueren Philosophie. Eine vertiefte und von der Überlieferung mehrfach abweichende Auffassung in Hans Heußlers Buch: Francis B. und seine geschichtliche Stellung, 1889; eine schöne Gesamtübersicht bei Rudolf Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, 7. Auflage, 1907.

Nach B. ist das Grundproblem des menschlichen Lebens nicht das Verhältnis des Menschen zu Gott oder zur eigenen Innerlichkeit, sondern seine Beziehung zum All, das heißt zur Natur. Diese, an Größe ihm unendlich



überlegen, kann dennoch bezwungen werden. Und Herrschaft über die Natur bedeutet Kultur und Glück. Zur Herrschaft gehört aber ausgedehnte Erfahrung (denn, wie Aristoteles zitiert, „Mangel an Erfahrung gibt dem Zufall preis“, siehe S. 20 28) und eine sichere Methode, die den modernen Menschen weiter bringen soll als den Menschen des Altertums. Erst aus einer neuen Methode wird sich nach B.s Meinung eine fruchtbare Wissenschaft entwickeln. Die praktische Seite der Wissenschaft ist dem englischen Philosophen die Wissenschaft überhaupt; anderseits fällt für ihn Wissenschaft zusammen mit Naturwissenschaft. Während so in zwei Beziehungen der Begriff verengt wird, erhält er doch dadurch einen bestimmten und gültigen Inhalt, daß die wesentliche Bedeutung der Methode für die Wissenschaft hervorgehoben wird. B.s Methode der Induktion und des Experimentes stellt sich der Deduktion und der Mathematik gegenüber; ihr Ziel ist die Kausalerkenntnis, denn wer Ursachen erkennt, der kann Wirkungen entweder herbeiführen oder doch wenigstens voraussehen. So wird Wissen zur Macht, so soll eine gemeinsame europäische Wissenschaft entstehen.

86 10. Mit Dialektik (siehe die Anmerkung zu Plato 13 3) wird gewöhnlich eine rein formale Schulung gemeint, das Auffassen logischer Beziehungen zwischen den Begriffen. Des genaueren versteht Aristoteles unter Dialektik das Aufsuchen höchster Erklärungsprinzipien. Es erfolgt, indem der Forscher von sinnlichen Einzelerfahrungen aus und unterstützt durch die allgemein verbreiteten Ansichten zu höchsten Sätzen vordringt, deren Wahrheit unmittelbar und unbeweisbar ist. Diese dialektische Induktion ist etwas Vorläufiges, ein Probieren ohne absolute Sicherheit; die strenge Wissenschaft besteht erst in der darauf folgenden Tätigkeit, aus den obersten, allgemeinsten Sätzen weniger allgemeine Erkenntnisse syllogistisch abzuleiten. Wissenschaft ist nach Aristoteles das beweisende und erklärende Fortschreiten vom Allgemeinen zum Besonderen und zwar mit Hilfe des Schlußverfahrens. Da hierbei nur angeordnet, auseinandergelegt, begrifflich verkettet, aber nichts vorher Unbekanntes entdeckt oder gar erfunden werden kann, so tadelt B. die syllogistische Wissenschaft (und die mathematische Deduktion) als unfruchtbar. Immerhin wird man dem Syllogismus einen Erkenntniswert nicht absprechen dürfen, denn w e l c h e Prämissen die gesuchte Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat des Schlußsatzes ermöglichen — dies festzustellen bedeutet in vielen Fällen einen Fortschritt unserer Einsicht.

88 14. Die Induktion durch bloße Aufzählung ist im Grunde genommen einem Analogieschluß gleich. Wenn ich in allen mir bekannten Fällen einer bestimmten Art mit den Merkmalen a b c noch das weitere Merkmal d verbunden finde, so schließe ich daraus, daß bei allen ferneren Verbindungen von a b c auch d vorhanden sein muß. Dies Aufzählen der bisher bekannten Fälle und das analogische Schließen auf alle weiteren Fälle kann natürlich (nach B.s Meinung) jeden Augenblick durch eine negative Instanz widerlegt werden: hatte ich bisher bei Lichtausstrahlung auch immer Wärmeentwicklung gefunden und daher die wissenschaftliche Behauptung eines notwendigen Zusammenhanges aufgestellt, so wird diese „Erkenntnis“ durch eine einzige

negative Instanz (wo Licht ohne Wärme auftritt) widerlegt. Deshalb kommt alles darauf an, die negativen Fälle genau zu prüfen; durch Aufzählung der positiven Fälle ergründet man niemals das „Wesen" einer Erscheinung. — Die nähere Ausführung, die B. später gibt, ist sehr verwickelt und der scholastischen Syllogistik keineswegs so entgegengesetzt, wie er glauben machen will. Aber noch heute ist die Theorie der Induktion nicht vollendet. Man pflegt seit J. St. Mill (*System of logic* 1843) das Recht, mit dem wir in der Wissenschaft von einer begrenzten Zahl von Beobachtungen auf alle ähnlichen Fälle, also auf einen inneren und notwendigen Zusammenhang schließen, aus der Annahme einer Gleichförmigkeit des Naturlaufs abzuleiten. Näheres in den Lehrbüchern der Logik von Sigwart, Wundt, B. Erdmann.

88 23. Wegen der Allgemeinheit der Angabe ist es schwer zu sagen, an welche Ausführungen Platos B. denkt. Vielleicht an den Dialog Sophistes — vorausgesetzt, daß B. ihn gelesen hat —, weil in ihm die Methode des zweiteilenden Entweder — Oder, des Gegenüberstellens von Bejahung und Verneinung geübt wird. Das allgemeine Verfahren, durch negative Kritik zum Positiven zu gelangen, findet sich hundertfach bei Plato.

89 1. Es ist mit Recht bemerkt worden, daß die Lehre von diesen falschen Begriffen bei B. eine ähnliche Bedeutung hat, wie bei Aristoteles die Lehre von den Trugschlüssen. Vergleiche 89 18.

89 22. B. spielt auf den sogenannten *homo-mensura*-Satz an. Der griechische Sophist Protagoras hatte, und zwar zunächst in Bezug auf das sinnliche Wahrnehmen, den Satz aufgestellt: „Aller Dinge Maß ist der Mensch ..." Damit wollte er für das Zeugnis unserer wahrnehmenden Fähigkeiten eintreten; er meinte, daß das Wahrgenommene als die einzige Wirklichkeit zu gelten habe. Hiergegen eben bemerkt B., daß die Wahrnehmungen nicht der Natur des Alls entsprechen. — Von den Anthropomorphismen, wie wir diese Trugbilder nennen dürfen, hat B. besonders die Teleologie, die Hineintragung des Zweckgedankens in das Naturgeschehen, bekämpft. Vergleiche das Lesestück aus Spinoza.

89 39. Ein solcher Satz findet sich in Heraklits Fragmenten nicht, doch ist der Sinn Heraklitisch.

90 9 f. Über die Mangelhaftigkeit und Ersetzbarkeit des sprachlichen Ausdrucks ist von alters her geklagt und nachgedacht worden. Aus älterer Zeit sind die Bemühungen Leibnizens um diese Frage die bekanntesten: ihm zufolge vermag die Vernunft Zeichen zu ersinnen, die jeden einfachen Begriff und jede Begriffsverbindung unzweideutig in Charakteren und Formeln niederlegen. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts gibt es eine mit Symbolen, anstatt mit Worten, arbeitende Logik, von der in Wundts „Logik" (I³ 232 ff.) das Nötigste gesagt ist.

Dessoir.

---

IX.

# Descartes.

## Erste Betrachtung.

### Woran man zweifeln kann.

Schon vor einer Reihe von Jahren habe ich bemerkt, wieviel Falsches ich in der Jugend als wahr hingenommen habe, und wie zweifelhaft alles ist, was ich später darauf gründete, und es ist mir klar geworden, daß ich einmal im Leben alles von Grund aus umstoßen und ganz von vorn beginnen müsse, wenn ich überhaupt jemals etwas Festes und Bleibendes in den Wissenschaften ausmachen wolle.

Das schien mir jedoch eine ungeheure Aufgabe zu sein, und ich wartete daher jenes reife Alter ab, dem kein anderes nachfolgt, das zur Erwerbung der Wissenschaften noch geeigneter wäre. Infolgedessen habe ich so lange gezögert, daß ich jetzt eine Schuld auf mich laden würde, wenn ich die zum Handeln noch übrige Zeit mit weiteren Bedenken vergeuden wollte.

Und da trifft es sich günstig, daß ich heute meinen Geist von allen Sorgen befreit, daß ich mir eine sichere Muße verschafft und mich in die Einsamkeit zurückgezogen habe: so will ich denn endlich ernsten und freien Sinnes zu diesem allgemeinen Umsturz meiner bisherigen Meinungen schreiten.

Dazu wird indessen nicht nötig sein, sie alle als falsch aufzuzeigen, denn das würde ich vielleicht niemals erreichen können; vielmehr, da schon der gesunde Instinkt rät, in ebenso vorsichtiger Weise bei dem nicht ganz Gewissen und Unzweifelhaften wie bei dem offenbar Falschen die Zustimmung zurückzuhalten, so wird es hinreichen, sie alle zurückzuweisen, wenn ich in einer jeden irgend einen Grund zum Zweifel antreffe. Auch braucht man sie dazu nicht alle einzeln durchzugehen, was eine endlose Arbeit wäre, sondern, da nach Untergrabung der Grundlagen alles darauf Gebaute von selbst zusammenstürzt, so werde ich den

Angriff sogleich auf eben die Prinzipien richten, auf die sich alle meine früheren Meinungen stützten.

Alles nämlich, was ich bisher am ehesten für wahr hingenommen habe, empfing ich von den Sinnen oder durch Vermittlung der Sinne. Nun aber bin ich dahinter gekommen, daß diese uns bisweilen täuschen, und es ist ein Gebot der Klugheit, niemals denen ganz zu trauen, die auch nur ein einziges Mal uns getäuscht haben.

Indessen — mögen uns auch die Sinne über zu kleine und entfernte Gegenstände bisweilen täuschen, so gibt es am Ende doch sehr vieles andere, woran man gar nicht zweifeln kann, wenn es gleich aus denselben Quellen geschöpft ist, so zum Beispiel daß ich jetzt hier bin, daß ich meinen Winterrock anhabe und am Kamin sitze, daß ich dies Papier mit den Händen betaste, und Ähnliches; vollends daß eben dies meine Hände sind, daß dieser gesamte Körper der meine ist, wie könnte man mir das abstreiten? Ich müßte mich denn mit ich weiß nicht welchen Wahnsinnigen vergleichen, deren Gehirn durch widrige Dünste infolge schwarzer Galle so geschwächt ist, daß sie hartnäckig behaupten, sie seien Könige, während sie bettelarm sind, oder sie trügen Purpur, während sie nackt sind, oder sie hätten einen tönernen Kopf, oder sie seien überhaupt Kürbisse oder aus Glas; — allein das sind ja Wahnsinnige, und ich würde ebenso verrückt erscheinen, wenn ich das, was von ihnen gilt, auf mich übertragen wollte.

Vortrefflich! — Bin ich denn nicht ein Mensch, der des Nachts zu schlafen pflegt, und dem genau dieselben oder bisweilen noch weniger wahrscheinliche Dinge im Traume begegnen, wie jenen im Wachen?! Wie oft kommt es vor, daß ich alle jene gewöhnlichen Umstände: ich sei hier, ich säße, mit meinem Rocke bekleidet, am Kamin — mir mitten im Schlafe einbilde, während ich doch entkleidet im Bette liege. — Aber jetzt schaue ich doch sicher mit wachen Augen auf dieses Papier; dies Haupt, das ich hin und her bewege, ist doch nicht vom Schlaf befangen; mit Vorbedacht und Bewußtsein strecke ich meine Hand aus und fühle das. Im Schlafe würde mir das doch nicht so deutlich entgegentreten! — Als wenn ich mich nicht entsänne, daß ich auch sonst durch ähnliche Gedankengänge im Traume irregeführt worden bin! Denke ich einmal aufmerksamer hierüber nach, so sehe ich ganz klar, daß niemals Wachen und Traum nach sicheren Kennzeichen unterschieden werden können, — so daß ich ganz betroffen bin, und diese Betroffenheit selbst mich beinahe in der Meinung bestärkt, daß ich träume.

Sei es denn: wir träumen. Mögen wirklich alle jene Einzelheiten nicht wahr sein, daß wir die Augen öffnen, den Kopf bewegen, die Hände ausstrecken; ja, mögen wir vielleicht gar keine solchen Hände, noch überhaupt einen solchen Körper haben. Immerhin muß man doch gestehen, daß alles während des Schlafes Geschaute sich gleichsam wie Malereien verhalte, die nur nach dem Muster wahrer Dinge gebildet werden konnten; daß also wenigstens dies Allgemeine: Augen, Haupt, Hände und überhaupt der ganze Körper als nicht eingebildete, sondern wirkliche Dinge existieren. Sind doch auch die Maler, selbst wenn sie Sirenen und Satyrn in den fremdartigsten Gestalten zu bilden versuchen, nicht im stande, ihnen in jeder Hinsicht neue Eigenschaften beizulegen, sie mischen vielmehr nur die Glieder von verschiedenen lebenden Wesen durcheinander; oder wenn sie vielleicht etwas so unerhört Neues sich ausdenken, wie man Ähnliches überhaupt nie gesehen hat, also etwas völlig Erdichtetes und Unwirkliches, so müssen es doch zum mindesten wirkliche Farben sein, aus denen sie es zusammensetzen. Wenn also auch dies Allgemeine: Augen, Haupt, Hände und dergleichen nur in der Einbildung vorhanden sein könnte, so muß man doch notwendigerweise gestehen, daß wenigstens gewisse andere, noch einfachere und allgemeinere Dinge wirklich vorhanden sind, mit denen — wie oben mit den wirklichen Farben — alle jene wahren oder falschen Bilder von Dingen, die wir in unserem Bewußtsein haben, sich in uns malen. Von dieser Art scheinen zu sein die Natur des Körpers überhaupt und seine Ausdehnung, ferner die Gestalt der ausgedehnten Dinge, ebenso die Quantität, d. i. ihre Größe und Zahl, ebenso der Ort, an welchem sie existieren, die Zeit, während welcher sie dauern, und dergleichen.

Man darf daher hieraus wohl mit Recht schließen, daß zwar die Physik, die Astronomie, die Medizin und alle anderen Wissenschaften, die von der Betrachtung der zusammengesetzten Dinge abhängen, ungewiß sind, daß dagegen die Arithmetik, die Geometrie und andere Wissenschaften dieser Art, die nur von den allereinfachsten und allgemeinsten Gegenständen handeln und sich wenig darum kümmern, ob diese in der Wirklichkeit vorhanden sind oder nicht, etwas von zweifelloser Gewißheit enthalten. Denn ob ich nun wache oder schlafe, so ist doch stets $2 + 3 = 5$, und das Quadrat hat nie mehr als vier Seiten, und es scheint unmöglich, daß so augenscheinliche Wahrheiten in den Verdacht der Unrichtigkeit geraten können.

Es ist indessen meinem Geiste eine alte Meinung eingeprägt, daß ein Gott sei, der alles vermag, und von dem ich so, wie ich bin, geschaffen sei. Woher weiß ich aber, daß er nicht bewirkt hat, daß es überhaupt keine Erde, keinen Himmel, kein ausgedehntes Ding, keine Gestalt, keine Größe, keinen Ort gibt, und daß trotzdem alles dies genau so wie jetzt mir da zu sein scheint? Oder vielmehr, daß — so wie ich urteile, daß bisweilen auch andere sich in dem irren, was sie aufs voll-

kommenste zu wissen meinen — auch ich mich täusche, so oft ich 2 und 3 addiere, oder die Seiten des Quadrats zähle, oder was man sich noch Leichteres denken mag.

Aber vielleicht hat Gott nicht gewollt, daß ich mich so täusche? Heißt er doch der Allgütige! — Allein wenn es mit seiner Güte unvereinbar wäre, mich so zu schaffen, daß ich mich s t e t s täusche, so schiene es doch ebensowenig dieser Eigenschaft entsprechend, mir zu erlauben, daß ich mich b i s w e i l e n täusche. Und dies läßt sich doch nicht behaupten.

Freilich möchte es wohl manche geben, die lieber einen so mächtigen Gott überhaupt leugnen würden, als daß sie an die Ungewißheit aller anderen Dinge glaubten; allein mit denen wollen wir nicht streiten und einmal zugeben, alles von Gott Gesagte sei eine bloße Fiktion. Sie mögen nun annehmen, ich sei durch Schicksal oder Zufall oder durch die Verkettung der Umstände oder sonstwie zu dem geworden, was ich bin, jedenfalls scheint doch das Sichtäuschen und Irren eine gewisse Unvollkommenheit zu sein; demnach wird es, je geringere Macht man dem Urheber meines Seins zuschreibt, umso wahrscheinlicher sein, ich sei so unvollkommen, daß ich mich stets täusche.

Auf diese Gründe habe ich schlechterdings keine Antwort, und so sehe ich mich schließlich zu dem Geständnis gezwungen, daß an allem, was ich früher für wahr hielt, ein Zweifel möglich ist, und zwar nicht aus Unbesonnenheit oder Leichtsinn, sondern aus triftigen und wohlerwogenen Gründen; daß ich folglich auch diesem allem, nicht minder als dem offenbar Falschen, fortan meine Zustimmung aufs vorsichtigste versagen muß, wenn ich zu etwas Gewissem gelangen will.

Doch ist es nicht genug, dies einmal bemerkt zu haben, sondern man muß Sorge tragen, es sich stets gegenwärtig zu halten; kehren doch die gewohnten Meinungen unablässig wieder und nehmen meinen leichtgläubigen Sinn, den sie gleichsam durch langen Verkehr und durch vertrauliche Bande an sich gefesselt haben, fast auch wider meinen Willen in Beschlag. Und ich werde es mir niemals abgewöhnen, ihnen beizustimmen und zu vertrauen, solange ich sie für das ansehe, was sie in der Tat sind, nämlich — wie bereits gezeigt — für einigermaßen zweifelhaft, aber immerhin recht wahrscheinlich, so daß es weit vernunftgemäßer ist, sie zu glauben als zu leugnen.

Es wird daher, denke ich, wohl angebracht sein, wenn ich meiner Willkür die gerade entgegengesetzte Wirkung gebe, mich selbst täusche und für eine Weile die Fiktion mache, jene Meinungen seien durchweg falsch und bloße Einbildungen, bis ich schließlich meine Vorurteile auf beiden Seiten so ins Gleichgewicht gebracht habe, daß keine üble



Gewohnheit fernerhin mein Urteil von der wahren Erkenntnis der Dinge ablenkt. Denn ich weiß ja, daß hieraus inzwischen weder Gefahr noch Irrtum entstehen kann, und daß ich meinem Mißtrauen gar nicht zu weit nachgeben kann, da es mir ja für jetzt nicht auf ein Handeln, sondern nur auf ein Erkennen ankommt.

So will ich denn annehmen, daß nicht der allgütige Gott, die Quelle der Wahrheit, sondern daß irgend ein böser Geist, der zugleich höchst mächtig und verschlagen ist, allen seinen Fleiß daran gewandt habe, mich zu täuschen; ich will glauben, Himmel, Luft, Erde, Farben, Gestalten, Töne und alle Außendinge seien nichts als das täuschende Spiel von Träumen, durch die jener Geist meiner Leichtgläubigkeit Fallen stellt; mich selbst will ich so ansehen, als hätte ich keine Hände, keine Augen, kein Fleisch, kein Blut, überhaupt keine Sinne, sondern glaubte nur fälschlich dies alles zu besitzen. Und ich werde hartnäckig an dieser Art der Betrachtung festhalten, und wenn es dann auch nicht in meiner Macht steht, irgend eine Wahrheit zu erkennen, so will ich doch entschlossenen Sinnes mich in acht nehmen, soviel an mir liegt, nichts Falschem zuzustimmen noch von jenem Betrüger mich hintergehen zu lassen, so machtvoll und listig er sein mag.

Aber das ist ein mühevolles Unternehmen, und eine gewisse Trägheit führt mich zur gewohnten Lebensweise zurück. Etwa wie ein Gefangener im Traume eine eingebildete Freiheit genießen kann, und wenn er zu merken beginnt, daß er nur träumt, sich vor dem Erwachen fürchtet und den schmeichlerischen Vorspieglungen solange wie möglich sich hingibt, so sinke ich von selbst in die alten Meinungen zurück und fürchte mich vor dem Erwachen. Denn das arbeitsvolle Wachen, das auf die behagliche Ruhe folgt, kann nicht im Lichte, sondern muß in der undurchdringlichen Finsternis der schon angedeuteten Schwierigkeiten verbracht werden.

---

## Z w e i t e B e t r a c h t u n g.

### Über die Natur des menschlichen Geistes; daß er leichter erkennbar ist als der Körper.

Die gestrige Betrachtung hat mich in so gewaltige Zweifel gestürzt, daß ich sie nicht mehr vergessen kann. Einen Weg zur Lösung sehe ich auch nicht. Sondern wie wenn ich unversehens in einen tiefen Strudel hinabgestürzt wäre, bin ich so verwirrt, daß ich weder auf dem Grunde festen Fuß fassen noch zur Oberfläche emporschwimmen kann. Dennoch

will ich mich herausarbeiten und von neuem eben den Weg versuchen, den ich gestern beschritten hatte, indem ich nämlich alles von mir fernhalte, was auch nur den geringsten Zweifel zuläßt, genau so, wie wenn ich in sichere Erfahrung gebracht hätte, daß es durchaus falsch sei. Ich will so lange weiter vordringen, bis ich irgend etwas Gewisses, oder, wenn nichts anderes, so doch zum mindesten das für gewiß erkenne, daß es nichts Gewisses gibt. Nichts als einen festen und unbeweglichen Punkt verlangte Archimedes, um die ganze Erde von ihrer Stelle zu bewegen; auch ich darf Großes hoffen, wenn ich auch nur das Geringste finde, das von unerschütterlicher Gewißheit ist.

Ich setze also voraus, alles, was ich sehe, sei falsch; ich glaube, daß niemals etwas von dem allem existiert hat, was das trügerische Gedächtnis mir darstellt: ich habe überhaupt keine Sinne; Körper, Gestalt, Größe, Bewegung und Ort sind nichts als Schimären. Was soll da noch wahr sein? Vielleicht nur dies eine, daß es nichts Gewisses gibt.

Aber woher weiß ich denn, daß es nicht etwas von allem bereits Aufgezähltem Verschiedenes gibt, an dem zu zweifeln auch nicht der geringste Anlaß vorliegt? Gibt es etwa einen Gott, oder wie ich sonst den nennen mag, der mir diese Vorstellungen einflößt? — Doch wozu sollte ich das annehmen, da ich doch am Ende selbst ihr Urheber sein könnte! Also wäre doch zum mindesten ich irgend etwas? Indessen — ich habe bereits geleugnet, daß i c h irgendwelche Sinne, irgend einen Körper hätte. Doch hier stutze ich: was soll daraus folgen? Bin ich etwa so an den Körper und die Sinne gefesselt, daß ich ohne sie nicht sein kann? Freilich, ich habe mich überredet, es sei gar nichts in der Welt: kein Himmel, keine Erde, keine Geister, keine Körper. Also auch wohl ich selber nicht? Keineswegs; i c h war sicherlich da, wenn ich mich dazu überredet habe. — Aber es gibt einen, ich weiß nicht welchen, höchst mächtigen und schlauen Betrüger, der mich geflissentlich stets täuscht. — Nun, wenn er mich täuscht, so ist es unzweifelhaft, daß doch i c h bin. Er täusche mich, soviel er kann, niemals wird er es fertig bringen, daß ich nichts bin, solange ich denke, daß ich etwas sei. Und so komme ich, nachdem ich so alles mehr als zur Genüge hin und her erwogen habe, schließlich zu dem Ergebnis, daß dieser Satz: „I c h bin, i c h existiere“ notwendig wahr ist, so oft ich ihn ausspreche oder in Gedanken erfasse.

Noch erkenne ich aber nicht zur Genüge, wer ich denn bin, der ich mit Notwendigkeit bin. Ich muß mich nun hüten, daß ich nicht etwa unvorsichtigerweise etwas anderes für mich selbst ansehe und auf diese Weise sogar in der Erkenntnis abirre, von der ich behaupte, sie sei die gewisseste und einleuchtendste von allen. Ich will deshalb jetzt von



neuem erwägen, was ich denn früher zu sein glaubte, bevor ich noch auf diese Gedanken gekommen war. Und davon will ich dann alles abziehen, was durch die oben beigebrachten Gründe auch nur im geringsten erschüttert werden kann, so daß schließlich genau nur das übrig bleibt, was von unerschütterlicher Gewißheit ist.

Wofür also habe ich vordem mich gehalten? Doch wohl für einen Menschen. Aber was ist das, „ein Mensch?“ Soll ich sagen: ein vernünftiges lebendes Wesen? Keineswegs; denn dann müßte man ja weiter fragen, was „ein lebendes Wesen“ und was „vernünftig“ ist, und so würde ich aus einer Frage in mehrere und noch schwierigere geraten. Auch habe ich nicht so viel Zeit, daß ich sie mit derartigen Spitzfindigkeiten vergeuden möchte. Lieber will ich hier mein Augenmerk darauf richten, was vordem ganz von selbst und naturgemäß sich meinem Bewußtsein darbot, so oft ich erwog, was ich sei.

Da bot sich mir nun zunächst dar, daß ich Gesicht, Hände, Arme und diese ganze Gliedermaschine habe, die man auch an einem Leichnam wahrnimmt; ich nannte sie Leib. Ferner bemerkte ich, daß ich mich ernähre, gehe, empfinde und denke, und zwar bezog ich diese Tätigkeiten auf die Seele; was aber diese Seele sei, darauf achtete ich entweder gar nicht, oder wenn doch, so stellte ich mir darunter ein feines Etwas vor, nach Art eines Windes, Feuers oder Äthers, das in meine gröberen Bestandteile ausgegossen sei. Was aber den Körper angeht, so zweifelte ich daran nicht im mindesten, sondern ich vermeinte seine Natur genau zu kennen, und wenn ich etwa versucht hätte, sie so zu beschreiben, wie ich sie mir dachte, so würde ich mich folgendermaßen darüber erklärt haben: „Unter ‚Körper‘ verstehe ich alles, was durch irgend eine Figur begrenzt und örtlich umschrieben werden kann, was einen Raum so erfüllt, daß es aus ihm jeden anderen Körper ausschließt; was durch Gefühl, Gesicht, Gehör, Geschmack oder Geruch wahrgenommen oder auch auf mannigfache Art bewegt werden kann; zwar nicht durch sich selbst, jedoch durch irgend etwas anderes, von dem es berührt wird.“ Denn ich nahm an, daß die Fähigkeit, sich selbst zu bewegen, ebenso wie die zu empfinden oder zu denken, keineswegs zur Natur des Körpers gehöre, ja, ich war geradezu überrascht, solche Fähigkeiten in manchen Körpern vorzufinden.

Nun aber, da ich voraussetze, daß irgend ein höchst mächtiger und, wenn man so sagen darf, boshafter Betrüger sich in jeder Beziehung, soweit er vermochte, Mühe gegeben hat, mich zu täuschen — kann ich da noch behaupten, auch nur das Geringste von allem dem zu besitzen, wovon ich oben gesagt habe, es gehöre zur Natur des Körpers? Mit gespannter Aufmerksamkeit denke ich immer wieder darüber nach, —

nichts bietet sich mir dar, und ich werde es müde, fruchtlos immer dasselbe zu wiederholen.

Wie verhält es sich aber mit den Eigenschaften, die ich der Seele zuschrieb, zunächst mit der Ernährung und dem Gehen? Nun, da ich jetzt überhaupt keinen Körper habe, so sind auch das bloß Erdichtungen. Und wie steht es mit dem Empfinden? Auch dieses kommt ohne den Körper nicht zu stande, außerdem glaubte ich sehr vieles während des Traumes zu empfinden, von dem ich hernach bemerkte, daß ich es nicht empfunden hatte. Und das Denken? Hier finde ich nun: das Denken ist's, das Denken allein kann von mir nicht getrennt werden: I c h bin, i c h existiere, das ist gewiß.

Wie lange aber bin ich? Offenbar nur so lange wie ich denke. Denn es wäre wohl möglich, daß ich alsbald zu existieren aufhören würde, sobald ich gänzlich aufhörte zu denken. Für jetzt lasse ich nichts gelten, als was notwendig wahr ist! Ich bin also genau genommen nur ein denkendes Ding, das heißt Geist, Seele, Verstand, Vernunft — lauter Ausdrücke, deren Bedeutung mir früher unbekannt war. Aber ein wahres und wahrhaft existierendes Ding bin ich. Was für ein Ding? Ich sagte es bereits — ein denkendes.

— — — — — — — — — — — — — — — — —

Und was heißt das? Nun — ein Ding, das zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, will, nicht will, und das auch Einbildung und Empfindung hat. In der Tat, es ist nicht wenig, wenn dies alles zu mir gehören soll! Doch wie sollte es nicht? Bin ich es nicht selbst, der jetzt fast an allem zweifelt, der dennoch einiges erkennt, der behauptet, dies eine sei wahr, der alles übrige leugnet, der mehr wissen möchte, der sich nicht täuschen lassen will, der vieles, selbst gegen seinen Willen, in der Einbildung hat, vieles auch als wie von den Sinnen kommend bemerkt? Mag ich immerhin stets schlafen, mag mein Schöpfer, so sehr er vermag, mich täuschen — ist nicht dies alles trotzdem ebenso wahr, wie daß ich bin? Ist irgend etwas davon von meinem Bewußtsein trennbar? Oder läßt sich etwa von sonst etwas behaupten, daß es von meinem Ich getrennt sei? Denn daß i c h es bin, der zweifelt, der einsieht, der will, das ist so offenbar, daß es durch nichts noch augenscheinlicher gemacht werden kann. Ich bin aber ferner auch derselbe, der etwas in seiner Einbildung hat; denn wenn vielleicht auch, wie ich angenommen habe, kein Objekt, das sich der Einbildung darstellt, wahr ist, so besteht doch diese K r a f t der Einbildung wirklich und macht einen Teil meines Bewußtseins aus. Schließlich bin ich es auch, der wahrnimmt, das heißt, der die körperlichen Dinge als durch die Sinne gegeben bemerkt. Ich sehe doch offenbar jetzt das Licht, ich höre das Geräusch, fühle die Wärme . . . aber



nein, das ist doch falsch; denn ich schlafe ja. Gewiß. Immerhin ist mir doch so, a l s o b ich sähe, hörte, Wärme fühlte, und das kann nicht falsch sein; das ist es eigentlich, was an mir Empfinden genannt wird. Und wenn ich das Empfinden genau so verstehe, ist es nichts anderes als Bewußtsein.

Hieraus beginne ich in der Tat schon erheblich besser zu erkennen, was ich bin. Dennoch scheint es bisher immer noch — und ich kann mich dieser Meinung gar nicht erwehren —, als ob die körperlichen Dinge, deren Bilder sich in meinem Bewußtsein gestalten und die durch die Sinne selbst erforscht werden, viel deutlicher erkannt würden als jenes Etwas in mir, das kein Gegenstand der Einbildung ist. Allerdings bleibt es recht wunderbar, daß ich die Dinge, die mir als zweifelhaft, unbekannt und mir fremd erscheinen, deutlicher erfassen sollte als das Wahre, mir Bekannte, kurz als mich selbst.

Aber ich sehe schon, wie es sich hiermit verhält: meinem Geiste macht es Freude abzuirren, er verträgt es noch nicht, sich in den Schranken der Wahrheit zu halten. So sei es denn! Lassen wir ihm noch einmal die Zügel locker, um sie dann zur rechten Zeit wieder anzuziehen und ihn umso leichter lenken zu können. Betrachten wir diejenigen Gegenstände, die nach der gewöhnlichen Meinung am deutlichsten erfaßt werden, das heißt die Körper, die wir betasten und sehen, und zwar nicht die Körper im allgemeinen; denn solche allgemeinen Begriffe pflegen bedeutend verworrener zu sein. Nehmen wir vielmehr irgend einen Körper im besonderen, zum Beispiel dieses Stück Wachs. Vor kurzem erst hat man es aus der Wachsscheibe gewonnen, noch verlor es nicht ganz den Geschmack des Honigs, noch blieb ein wenig zurück von dem Duft der Blumen, aus denen es gesammelt wurde; seine Farbe, Gestalt, Größe liegen offen zu Tage; es ist hart, auch kalt, man kann es leicht anfassen, und klopft man mit dem Knöchel darauf, so gibt es einen Ton von sich. Kurz, es besitzt alles, was erforderlich scheint, um einen Körper aufs deutlichste erkennbar zu machen. Doch sieh! Während ich noch so rede, kommt es dem Feuer zu nahe. Da geht verloren, was es noch an Geschmack hatte, der Geruch entschwindet, die Farbe ändert sich, seine Gestalt wird vernichtet, die Größe wächst, es wird flüssig, wird warm, läßt sich kaum mehr anfassen, und wenn man darauf klopft, so wird es keinen Ton mehr von sich geben. Bleibt es nun noch dasselbe Wachs? Man muß zugeben, es bleibt dasselbe; keiner leugnet es, niemand ist anderer Meinung! Was war denn nun an ihm, was man so deutlich erkannte? Sicherlich nichts von dem, was im Bereich der Sinne lag; denn alles, was unter den Geschmack, den Geruch, das Gesicht, das Gefühl oder das Gehör fiel, ist ja jetzt

anders geworden, und doch bleibt es — das Wachs. Vielleicht verhielt es sich so, wie ich mir jetzt denke, nämlich: das Wachs selbst war nicht jene Süßigkeit des Honigs, nicht der Duft der Blumen, nicht die weiße Farbe, nicht die Gestalt oder der Ton, sondern ein Körper, der sich kurz zuvor mit solchen Bestimmungen meinem Blicke darbot, jetzt aber mit anderen.

Was ist aber genau das, was ich hierbei mir vorstelle? Geben wir acht: entfernen wir alles, was nicht dem Wachse zugehört, und sehen wir zu, was übrig bleibt! Nun — nichts anderes als etwas Ausgedehntes, Biegsames und Veränderliches.

Und was ist nun dieses Biegsame, Veränderliche? Etwa, daß ich mir vorstelle, wie dieses Wachs aus der runden Gestalt in die quadratische, oder aus dieser in die dreieckige übergehen kann? Keineswegs. Denn ich begreife wohl, daß es fähig ist, unzählige derartige Veränderungen zu erleiden; diese unzähligen Veränderungen aber kann ich nicht alle in der Einbildung durchlaufen. Es kommt also dieser Begriff nicht durch die Einbildungskraft zu stande.

Und was ist das Ausgedehnte? Ist etwa auch seine Ausdehnung mir unbekannt? Denn in dem schmelzenden Wachs wird sie größer, noch größer in dem siedenden, und wiederum größer, wenn die Hitze weiter zunimmt. Auch würde ich, was das Wachs ist, nicht richtig beurteilen, wenn ich nicht annähme, daß es auch der Ausdehnung nach noch mehr Verschiedenheiten zuläßt, als ich jemals in der Einbildung umfaßt habe. Es bleibt mir also nichts übrig als einzuräumen, daß ich nicht einmal, was dieses Wachs hier *ist*, *vorzustellen* vermag, sondern es nur rein geistig, denkend erfassen kann. Und dies sage ich von dem einzelnen Stück Wachs; denn von dem Wachs überhaupt ist es noch klarer.

Was ist denn aber dieses Wachs, das sich nur im Geist erfassen läßt? Offenbar dasselbe, das ich sehe, betaste und in der Einbildung habe, kurz, dasselbe, das ich von Anfang an gemeint habe; aber — wohlgemerkt — seine Erkenntnis ist nicht ein Sehen, ein Berühren, ein Vorstellen, und ist es auch nie gewesen, wenngleich es früher mir so schien, sondern sie ist eine Einsicht einzig und allein des Verstandes, die entweder, wie früher, unvollkommen und verworren, oder, wie jetzt, klar und deutlich sein kann. Das hängt von der größeren oder geringeren Aufmerksamkeit ab, mit der ich auf seine Bestandteile achte.

Inzwischen bemerke ich mit Verwunderung, wie sehr doch mein Geist zum Irrtum neigt; denn obgleich ich das obige bei mir schweigend und ohne zu reden erwäge, bleibe ich doch an den Worten hängen und lasse mich durch den Sprachgebrauch beinahe beirren. Nämlich wir sagen



doch: wir sehen das Wachs selbst, wenn es da ist, und sagen nicht: wir urteilen aus der Farbe und der Gestalt, daß es da sei. Daraus möchte ich gleich schließen, daß man also das Wachs durch das Sehen des Auges und nicht durch die Einsicht des Verstandes allein erkennt. Doch da sehe ich zufällig vom Fenster aus Menschen auf der Straße vorübergehen, von denen ich ebenfalls, genau wie vom Wachs, gewohnt bin zu sagen, ich sehe sie, und dennoch *sehe* ich nichts als die Hüte und Kleider, unter denen sich ja Maschinen verbergen könnten! Ich urteile aber, daß es Menschen sind. Und so erkenne ich das, was ich mit den Augen zu sehen vermeinte, einzig und allein durch die meinem Geiste innewohnende Fähigkeit des Urteils.

Aber ich sollte mich schämen, daß mir, der ich weiser als die Menge sein will, Bedenken aus den Sprachbildungen kommen, die doch die Menge erfunden hat. So wollen wir denn weiter untersuchen, ob ich damals vollkommener und klarer erfaßte, was das Wachs sei, als ich es zuerst erblickte und es durch die bloßen äußeren Sinne oder doch durch den sogenannten Gemeinsinn, das heißt durch die Einbildungskraft, zu erkennen glaubte — oder eher jetzt, nachdem ich sorgfältig nachgeforscht habe, einmal, was das Wachs ist, ferner, wie es erkannt wird. Darüber zu zweifeln wäre gewiß töricht. Denn was war in der ersten Wahrnehmung deutlich? War etwas in ihr, was nicht jedes Tier vermutlich ebenso haben könnte? Hingegen wenn ich das Wachs von seinen äußeren Formen unterscheide, es gleichsam entkleidet und in seiner Nacktheit betrachte, so kann ich es in der Tat — mag mein Urteil immer noch einen Irrtum enthalten — doch nicht ohne menschlichen Geist in dieser Weise erfassen.

Was aber soll ich von diesem Geist oder von meinem Ich sagen? (denn ich rechne nichts anderes zu meinem Ich als den Geist). Wenn ich dieses Wachs so deutlich zu erkennen glaube, sollte ich da nicht mich selbst so viel wahrer, so viel gewisser, ja viel deutlicher und einleuchtender erkennen? Denn wenn ich das Wachs sehe und daraus urteile: das Wachs existiert, — so folgt doch eben daraus, daß *ich* das Wachs sehe, noch viel augenscheinlicher, daß ich selbst existiere. Denn es wäre möglich, daß das, was ich sehe, in Wirklichkeit kein Wachs wäre; es wäre auch möglich, daß ich überhaupt keine Augen hätte, etwas zu sehen; aber es ist ganz unmöglich, daß, während ich sehe oder — was ich hier nicht unterscheide — das Bewußtsein habe zu sehen, ich selbst, der ich dies Bewußtsein habe, nicht irgend etwas bin. Ähnlich, wenn ich das Wachs berühre und daraus urteile: das Wachs existiert, — so folgt daraus wieder dasselbe, nämlich daß ich bin; oder wenn ich dasselbe Urteil daraus fälle, daß ich das Wachs in meiner Einbildung habe,

oder aus irgend einem anderen Grunde, so folgt offenbar dasselbe. Ich kann aber eben das, was ich hier vom Wachs bemerke, auch auf alles übrige, was außer mir ist, anwenden. Sollte aber weiterhin die Erkenntnis des Wachses deutlicher erscheinen, nachdem es mir nicht bloß durch das Gesicht oder durch den Tastsinn, sondern durch eine Reihe von Ursachen bekannt geworden ist, um wie viel deutlicher muß ich, wie man zugeben wird, jetzt mich selber erkennen, da dieselben Gründe, die zur Erkenntnis des Wachses oder irgend eines sonstigen Körpers beitragen können, alle noch besser die Natur meines Geistes beweisen. Es ist überdies noch so vieles andere dem Geiste selbst eigen, wodurch man zu einer deutlicheren Kenntnis von ihm gelangen kann, daß, was der Körper uns in dieser Beziehung bietet, dagegen kaum in Anrechnung zu bringen ist.

Und sieh da! so bin ich schließlich ganz von selbst dahin gekommen, wo ich hinaus wollte. Denn da ich jetzt weiß, daß die Körper nicht eigentlich durch die Sinne oder durch die Fähigkeit der Einbildung, sondern einzig und allein durch den Verstand erfaßt werden, auch nicht dadurch, daß man sie betastet oder sieht, sondern dadurch, daß man sie denkt, so erkenne ich ganz offenbar, daß ich nichts leichter und augenscheinlicher erfassen kann — als meinen Geist. Doch da man die Gewohnheit einer eingewurzelten Meinung nicht so schnell ablegen kann, so halte ich es für gut, hier einzuhalten, damit sich diese neu erworbene Kenntnis durch längeres Nachdenken meinem Gedächtnis einprägt.

René Descartes (*Renatus Cartesius* 1596—1650) hat die *Meditationes de prima philosophia*, von denen die beiden ersten (mit einer kleinen Auslassung) dem Leser hier vorgelegt werden, im Jahre 1641 veröffentlicht. 1642 erschien eine etwas erweiterte zweite Ausgabe, 1647 eine von Descartes durchgesehene französische Übersetzung, die in der Neuausgabe von C. Güttler (München 1901) neben dem lateinischen Text abgedruckt ist. Verdeutscht und mit einer lesenswerten Einleitung versehen wurden die Meditationen durch Kuno Fischer (1863, 2. Aufl. 1868). Die Reclamsche Universalbibliothek enthält eine von Ludwig Fischer besorgte Übertragung; die allzu wortgetreue Übersetzung Artur Buchenaus, die 1902 in der „Philosophischen Bibliothek“ herauskam, ist 1904 durch einen ausführlichen, auf D.s eigene Schriften gestützten Kommentar ergänzt worden. Gute Abrisse des Gedankenganges finden sich in den Philosophiegeschichten von Überweg-Heinze, Falckenberg und Bergmann. Will man das Werden und den Zusammenhang der Cartesischen Philosophie erfassen, so muß man mit dem 1637 veröffentlichten *Discours de la méthode* beginnen; wünscht man jedoch in den Mittelpunkt einzudringen, so bieten sich die beiden ersten der „Betrachtungen“ dar.

Diese Betrachtungen sind so überaus anziehend, weil sie einen wahrhaften Philosophen bei der Arbeit zeigen. Allen Wegen seines Gedankens folgen wir. Wenn sie auch bisweilen gegeneinander und zurück zu führen scheinen — gerade dieses Hin und Her gibt der Darstellung die äußerste Lebendigkeit. Erhöht wird sie dadurch, daß es ganz einfache Tatsachen sind, die hier zu den tiefsten Überlegungen Anlaß geben. Philosophieren heißt eben, das Problematische im Selbstverständlichen erkennen; unphilosophisch ist ein Kopf, dem das Dasein von etwas dadurch, daß es immer so war, hinreichend erklärt ist. Der Leser versuche, sich völlig in die Stimmung eines bewegten und zugleich reifen Nachdenkens hineinzuleben.



Der Anfang scheint der Skepsis das Wort zu reden, also jener Ansicht, die wir aus Lesestück III kennen. In Wahrheit aber ist D. kein Skeptiker, sondern er benützt den grundsätzlichen Zweifel nur als das Radikalmittel, um zur Gewißheit zu gelangen. Das Verfahren ist: alles Zweifelhafte auszusondern und das Sichere zurückzubehalten. Auch das vollständigste Zerstörungswerk — lehrt die zweite Betrachtung — läßt den Zerstörer bestehen. So gelangen wir zu einem festen Punkt, zur Selbstgewißheit des Subjekts. An allem läßt sich zweifeln, nur nicht daran, daß ich zweifle, und demnach, da das Zweifeln ein Denken ist, nicht daran, daß ich denke. Unerschütterlich gewiß ist das Ich, insofern es zweifelt, denkt, bewußt ist. — Die Aufstellung dieses Grundsatzes entspringt der unausgesprochenen Voraussetzung, daß ohne etwas unbedingt Sicheres alles Forschen nach Wahrheit in der Luft schwebe. Hier wäre nun für ein selbständiges Philosophieren zu erwägen, ob es sich tatsächlich und notwendig in unserem Denken so verhält, zum mindesten, ob „der Zustand des Wissens noch größere Freude bereitet als der des Suchens“, wie bereits Aristoteles (s. S. 30 21) behauptet hat. In Augustins Schrift *Contra Academicos* vertritt eine der redenden Personen die Ansicht, die uns durch Lessing vertraut geworden ist, daß schon das Streben nach Wahrheit glücklich mache; Augustin selber hält freilich den Besitz der Wahrheit für erforderlich. Noch deutlicher entscheidet er sich in späteren Schriften*) dahin, daß das eigene Denken und daher das eigene Sein das Gewisseste sei; man hat ihn deshalb den bedeutendsten Vorgänger Descartes' genannt. Im weiteren Verlauf der Philosophiegeschichte hat Kant die „reine Apperzeption“: „Ich denke“, die allem Erkennen zu Grunde liege, als eine „Wirklichkeit schlechtweg“ bezeichnet.

An D.'s Hauptsatz heften sich also mehrere Fragen. Erstens: Bedarf das Denken, damit es zur „Wahrheit“ gelange, eines unbedingt sicheren Ansatzes oder kann es in bloßen Relativitäten sich bewegen? (Vgl. zu Plato 6 10 u. das Lesestück aus Comte). Zweitens: Auch wenn das relativistische Erkennen den Anforderungen des täglichen Lebens genügt, muß nicht der zum Höchsten Strebende auf dieser *instabilis tellus, innabilis unda* sich unglücklich fühlen? Drittens: Bietet das Bewußtsein als ein von den Objekten verschiedenes Sein den gesuchten Punkt der Vollgültigkeit? Ist wirklich das seines Daseins gewisse Selbstbewußtsein etwas Gegebenes und Einfaches, nicht vielleicht eine

*) *Soliloquia* II, 1: „Weißt du, daß du denkst?“ „Das weiß ich.“ *De trinitate* XIV, 7: „Denn nichts kennt der Geist so wie das, was ihm gegenwärtig ist, und nichts ist dem Geist gegenwärtiger als er sich selbst.“

nachträgliche und verwickelte Konstruktion? Zum mindesten: Ist nicht die scheinbar einfachste Tatsache der eigenen Existenz, indem ich sie in Urteilsform ausspreche, durch allerhand Denkvorgänge umgeformt?

93 2. Hier mag man an das denken, was Plato die bloße „Meinung" und Francis Bacon die Trugbilder nennt.

93 17. Damit endet die Einleitung, die von den Voraussetzungen und Bedingungen des Philosophierens handelt.

94 3—95 1. Die Sinne, deren Aussagen dem Unbefangenen als ganz sicher erscheinen, verdienen unser Zutrauen nicht. Die Sinnestäuschungen, die Halluzinationen und die Träume sprechen dagegen; diese letzten natürlich nur unter der Annahme, daß aus den wirklichen Wahrnehmungen das Dasein der wahrgenommenen Dinge folgt.

94 17. Die „schwarze Galle" wurde seit dem Altertum als Ursache von Temperamentsstörungen und Geisteskrankheiten angesehen. Die „Dünste" (*vapores, vapeurs*), die aus der schwarzen Galle oder aus dem krankhaft veränderten Menstrualblut und dergleichen zum Kopf emporsteigen sollen, haben sich bis heute in dem Volksausdruck von der „verschlagenen Milch" erhalten. Vergleiche Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie I² S. 321, 475 und 479.

95 1 f. Das „immerhin" lenkt ein. Die Elemente der Sinnenwelt (95 19–23) können wahr sein; es gibt ferner Vernunftwahrheiten, die von dem Sein oder Nichtsein ihrer Gegenstände unabhängig sind (95 29). Beide Gruppen von Wahrheiten zerfallen aber in sich, wenn Gott uns täuschen will. So kommt es denn zu dem Geständnis 96 22.

97 18. D. befindet sich hier in einer wunderlichen Verwirrung. Schon daß der *deceptor malignus* keine Wahrheit spenden kann, wäre ja eine bestimmte Erkenntnis. Vor allem aber ist der Vorsatz, „nichts Falschem zuzustimmen", doch nur dann möglich, wenn bereits zwischen Richtigem und Unrichtigem unterschieden, das Kennzeichen der Wahrheit also gefunden ist.

98 34. Über diese entscheidende Stelle hat D. selbst mit gleichzeitigen Philosophen vielfach verhandelt. Am bekanntesten ist die Fassung *cogito ergo sum*. Aber sie ist nicht die beste, weil sie wie ein Schluß aussieht. In Wahrheit ist ein unmittelbares Erfassen des Seins durch das Bewußtsein gemeint: das *cogitare* verbürgt ohne weiteres das *esse*. Der ganze Beweisgang läßt sich auf zwei Glieder zurückführen. Erstens: Wenn ich denke, daß ich einen Körper habe, oder daß dort Wachs vor mir liegt, oder daß alles falsch ist, so liegt hierin, daß ich überhaupt denke. Zweitens: Indem ich überhaupt denke, bin ich meines Daseins sofort sicher. Denn in allem Denken steckt das Ich. Meine tatsächliche Existenz ist mit meinen Bewußtseinsvorgängen unmittelbar gegeben, während es zunächst fraglich bleibt, ob und was tatsächlich dem Inhalt dieser Bewußtseinsvorgänge (zum Beispiel der Vorstellung des Wachses) entsprechen mag. Man beachte aber die Einschränkung 98 35. Eine höchst scharfsinnige Kritik steht am Anfang von Schellings Münchner Vorlesungen über Geschichte der neueren Philosophie.

99 6. Das Ich, dessen Dasein keinen Zweifel mehr zuläßt, soll durch ein Verfahren fortschreitender Einschränkungen seinem Inhalt nach bestimmt werden.



99 8. Scholastisch-logische Begriffsbestimmungen siehe S. 77.

99 18 und 20. Wir rechnen heute Ernährung und Bewegung nicht zur Seele. Aber „Seele" hat, seit dem Beginn der griechischen Philosophie, vielfach die weitere Bedeutung von Lebenskraft und umfaßt daher auch rein physiologische Funktionen. Daß die Seele ein feiner Stoff sei, wurde seit Urzeiten aus der Beobachtung des dampfenden Blutes und des belebenden Atems erschlossen; als Luft galt die Psyche, weil Seele Leben und Leben Atem ist; dem Feuer wurde sie durch den Vergleichungspunkt der Beweglichkeit angenähert.

100 10. Vom Denken kann ich nicht absehen, weil dies Abstrahieren ja selber wieder ein Denken ist. Hier erhält der Cartesische Begriff des Denkens, der sonst unserem „Bewußtsein" entspricht, den Charakter des reinen Denkens.

100 17. Daß diese Ausdrücke jetzt ganz klar geworden wären, läßt sich schwerlich zugeben. Entscheidend ist die Behauptung: ich sei ein denkendes Ding, *res cogitans*. D. glaubt, daß mit der Selbstgewißheit des Denkens auch die Existenz eines geistigen Dinges verbürgt sei, das Ich als wahrhaft vorhandene unkörperliche Substanz erwiesen sei. Die Folgezeit hat diese Beweisführung übernommen und ausgebaut, Kant hat sie als einen Fehlschluß gebrandmarkt. Zur ersten Orientierung über den Substanzbegriff vergleiche die unter diesem Stichwort verzeichneten Stellen in Paulsens Einleitung in die Philosophie und in Külpes gleichnamigem Buch.

101 2. Wir würden etwa sagen: wenn ich Licht zu sehen meine, so mag objektiv kein Licht vorhanden, also der Inhalt meiner Wahrnehmung falsch sein; aber der Akt des Wahrnehmens, der Bewußtseinsvorgang als solcher ist eine unumstößliche Wirklichkeit.

101 15. Hier beginnt eine neue Erwägung. Das Beispiel des Wachses soll klar machen, daß die sinnlichen Eigenschaften eines Körpers sein Wesen nicht erschöpfen. Das Bleibende am Wachs wird nicht mit den Sinnen aufgefaßt; die *cera ipsa* ist weder die weiße Farbe noch der Geruch, sondern etwas, das diese Eigenschaften gleichsam trägt. Die Dinglichkeit des Wachses enthüllt sich nicht den Sinnen, sondern dem Denken, der *solius mentis inspectio*. Hiernach wäre das Wesen der Gegenstände etwas Gedankliches, was zwar geistig aufgefaßt, aber nicht mehr bildlich vorgestellt werden kann. Vergleiche was über die Aristotelische Lehre gesagt wurde S. 36 und das Lesestück aus Berkeley. Genau so meint es indessen D. nicht. Vielmehr lehrt er, daß dem Körper an sich die Eigenschaften der Gestalt, Größe, Lage und Bewegung zukommen. Das seien Beschaffenheiten, die über den Wert einer subjektiv-menschlichen Vorstellungsweise hinausgehen, die nicht nur aus der Wirkung auf unsere Sinne stammen. John Locke hat sie im Anschluß an D. als „primäre" Eigenschaften bezeichnet. Da sie zugleich diejenigen sind, die dem mathematischen Denken sich fügen, so begreift man, daß sie der sinnlichen Erkenntnisweise gegenübergestellt werden. Eine gute Darstellung in Windelbands Lehrbuch der Gesch. der Philos., 4. Aufl., 1907.

103 8. Wir sehen nicht eigentlich die Dinge, sondern wir urteilen auf Grund der Sinneseindrücke. Um zu einer gültigen Einsicht zu gelangen, muß die Wahrnehmung sich mit dem Urteil verbinden. Dessoir.

X.

# Spinoza.

## Gott ist die Ursache aller Dinge.

Lehrsatz XVI. Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendlich viele Weisen folgen, das heißt alles, was von einem unendlichen Verstande gedacht werden kann.

Beweis. Dieser Lehrsatz muß jedem klar sein, der nur beachtet, daß der Verstand aus der Definition irgend eines Gegenstandes verschiedene Eigenschaften ableitet, welche in Wahrheit aus ihr (das heißt aus dem Wesen des Dinges selbst) notwendig folgen, und zwar desto mehr, je mehr Realität das Wesen des definierten Dinges enthält. Da nun die göttliche Natur unbedingt unendlich viele Attribute hat (nach Definition VI), von denen jedes eine unendliche Wesenheit in seiner Art ausdrückt, so muß aus ihrer Notwendigkeit Unendliches auf unendlich viele Weisen folgen (das heißt alles, was von einem unendlichen Verstand gedacht werden kann).

Folgesatz I. Hieraus ergibt sich: 1. daß Gott die wirkende Ursache aller Dinge ist, welche von einem unendlichen Verstand gedacht werden können.

Folgesatz II. Es ergibt sich: 2. daß Gott diese Ursache durch sich allein ist, nicht durch ein Hinzukommendes.

Folgesatz III. Es ergibt sich: 3. daß Gott die unbedingt erste Ursache ist.

Lehrsatz XVII. Gott handelt nur nach den Gesetzen seiner Natur und von niemand gezwungen.

Beweis. Ich habe soeben in Lehrsatz XVI gezeigt, daß aus der bloßen Notwendigkeit der göttlichen Natur, oder was dasselbe ist, aus den bloßen Gesetzen seiner Natur unendlich vieles unbedingt folge, und in Lehrsatz XV habe ich bewiesen, daß ohne Gott nichts sein noch gedacht werden könne, vielmehr alles in Gott sei. Daher kann es nichts außer ihm geben, was ihn zum Handeln bestimmen oder zwingen könnte,



und Gott handelt daher nur nach den Gesetzen seiner Natur und von niemand gezwungen.

Folgesatz I. Hieraus folgt: 1. daß es keine Ursache gibt, welche Gott von außen oder von innen neben der Vollkommenheit seiner Natur zum Handeln bestimmte.

Folgesatz II. Es folgt: 2. daß nur Gott eine freie Ursache sei. Denn nur Gott allein existiert und handelt aus der bloßen Notwendigkeit seiner Natur; er ist daher allein eine freie Ursache.

Erläuterung. Andere meinen, Gott sei deshalb eine freie Ursache, weil er, nach ihrer Ansicht, bewirken kann, daß das nicht geschieht oder von ihm hervorgebracht wird, was, wie angegeben, aus seiner Natur folgt, das heißt was in seiner Macht steht. Aber dies wäre gerade so, als wenn man behauptete, Gott könne bewirken, daß aus der Natur des Dreiecks nicht folge, daß seine drei Winkel gleich zwei rechten seien, oder daß aus einer gegebenen Ursache keine Wirkung folge; was widersinnig ist. Ferner werde ich unten ohne Hilfe dieses Lehrsatzes zeigen, daß der Natur Gottes weder Verstand noch Wille zukommt. Ich weiß allerdings, daß viele beweisen zu können glauben, zur Natur Gottes gehöre höchster Verstand und freier Wille; denn nichts Vollkommeneres sei ihnen bekannt und könne Gott zugeteilt werden, als das, worin unsere eigene höchste Vollkommenheit besteht. Obgleich sie nun Gott als den in Wirklichkeit höchsten Verstand denken, so glauben sie doch nicht, daß er die Existenz von allem, was er wirklich vorstellt, auch bewirken könne; denn sie glauben auf diese Weise die Macht Gottes zu zerstören: hätte er nämlich alles, was in seinem Verstande ist, erschaffen, so könnte er dann nichts weiter erschaffen; was nach ihrer Meinung der Allmacht Gottes widerstreitet. Man nimmt daher lieber an, Gott sei allem gegenüber gleichgültig und erschaffe nur das, was er nach einem gewissen unbedingtenWillen zu schaffen beschlossen hat. Ich glaube jedoch deutlich genug bewiesen zu haben, daß aus der höchsten Macht oder unendlichen Natur Gottes Unendliches auf unendlich viele Weisen, das heißt alles notwendig hervorgegangen ist oder stets mit derselben Notwendigkeit folgt; in derselben Weise wie aus der Natur eines Dreiecks von Ewigkeit zu Ewigkeit folgt, daß seine Winkel gleich zwei rechten sind. Gottes Allmacht ist daher von Ewigkeit wirklich gewesen und wird in derselben Wirklichkeit in Ewigkeit bleiben. Auf diese Weise wird nach meiner Ansicht Gottes Allmacht weit vollkommener hingestellt; ja wenn ich offen sprechen darf, so scheinen jene Gegner vielmehr Gottes Allmacht zu leugnen. Müssen sie doch einräumen, daß Gott unendlich Vieles als möglich denkt, was er doch niemals wird erschaffen können. Denn sonst, wenn er alles,

was er denkt, erschüfe, würde er nach ihrer Meinung seine Allmacht erschöpfen und sich unvollkommen machen. Um also Gott als vollkommen anzunehmen, müssen sie zugleich annehmen, daß er nicht alles bewirken kann, worauf sich seine Macht erstreckt. Ich wüßte aber keine Annahme, welche widersinniger wäre und der Allmacht Gottes mehr widerstritte als diese.

Nun noch einiges über den Gott gewöhnlich zugeteilten Verstand und Willen! Sollen Verstand und Wille zu Gottes ewigem Wesen gehören, so ist unter diesen beiden Attributen etwas anderes zu verstehen, als die Menschen gemeinhin tun. Der Verstand und Wille, welche Gottes Wesen bilden sollen, müßten von unserem Verstand und Willen ganz und gar verschieden sein und könnten nur im Namen übereinstimmen, nicht anders als etwa übereinstimmen der Hund als Sternbild und der Hund als bellendes Tier.

Mein Beweis ist folgender: Wenn zur göttlichen Natur ein Verstand gehört, so kann er nicht wie der unsrige den von ihm gedachten Gegenständen nachfolgen oder zugleich mit ihnen sein: denn Gott ist der Kausalität nach vor allen Dingen (Lehrsatz XVI, Folgesatz I); vielmehr ist die Wahrheit und das wirkliche Wesen der Dinge so beschaffen, weil sie in Gottes Verstande so objektiv bestehen.

Daher ist der Verstand Gottes, sofern in ihm das Wesen Gottes begriffen gedacht wird, in Wahrheit die Ursache aller Dinge, sowohl ihrem Wesen wie ihrem Dasein nach. Dies scheinen auch diejenigen bemerkt zu haben, welche behaupten, Gottes Verstand, Wille und Macht sei eines und dasselbe. Ist demnach Gottes Verstand die alleinige Ursache sowohl von dem Wesen wie von dem Dasein der Dinge, so muß er selbst notwendig sowohl nach seinem Wesen wie nach seinem Dasein von den Dingen unterschieden sein. Denn das Bewirkte unterscheidet sich von seiner Ursache gerade in dem, was es von der Ursache hat. Ein Mensch zum Beispiel ist wohl die Ursache des Daseins, aber nicht des Wesens eines anderen Menschen — dies ist eine ewige Wahrheit — und so können beide ihrem Wesen nach übereinstimmen, dem Dasein nach aber müssen sie voneinander unterschieden sein. Deshalb wird, wenn das Dasein des einen aufhört, nicht auch das des anderen aufhören; wenn aber das Wesen des einen zerstört und falsch werden könnte, so würde auch das Wesen des anderen zerstört werden. Was also Ursache einer Wirkung ihrem Wesen und Dasein nach ist, muß sich von dieser Wirkung unterscheiden sowohl seinem Wesen wie seinem Dasein nach. Nun ist aber Gottes Verstand die Ursache sowohl von dem Wesen wie von dem Dasein unseres Verstandes: Gottes Verstand, soweit er als das göttliche Wesen bildend gedacht wird, ist daher von unserem



Verstande dem Wesen wie dem Dasein nach unterschieden und kann, wie hervorgehoben, nur im Namen mit ihm übereinstimmen. In Bezug auf den Willen gilt dasselbe, wie man leicht einsehen kann.

---

### Die Natur handelt nicht nach Zwecken.

Anhang zu Lehrsatz XXXVI. Hiermit habe ich die Natur Gottes und seine Eigenschaften dargelegt, nämlich daß er notwendig existiert; daß er ein einziger ist; daß er nur aus der Notwendigkeit seiner Natur ist und handelt; daß er die freie Ursache aller Dinge ist und in welcher Weise; daß alles in Gott ist und von ihm so abhängt, daß ohne ihn nichts sein noch gedacht werden kann, und endlich, daß alles von Gott vorausbestimmt worden ist, und zwar nicht aus Freiheit des Willens oder aus einem unbedingten Belieben, sondern aus der unbedingten Natur oder unendlichen Macht Gottes.

Ich habe ferner bei jeder Gelegenheit die Vorurteile zu entfernen gesucht, welche das Verständnis meiner Beweise hindern könnten. Da indes noch manche sonstige Vorurteile bleiben, welche auch, und zwar ganz besonders, hindern könnten und können, daß man die Verkettung der Dinge so, wie ich sie dargelegt habe, erfasse, so habe ich es für nötig erachtet, diese Vorurteile hier einer Prüfung durch die Vernunft zu unterwerfen. Und da alle Vorurteile, welche ich hier besprechen will, von der gewöhnlichen Meinung der Menschen abhängen, daß alle natürlichen Dinge, wie sie selbst, eines Zweckes wegen handeln, ja daß Gott selbst unzweifelhaft alles nach einem gewissen Ziele leitet (sie sagen nämlich, Gott habe alles des Menschen wegen gemacht, den Menschen aber, daß er ihn verehre), so will ich diese Meinung zunächst betrachten. Ich werde zuerst den Grund suchen, weshalb sie meistens sich bei diesem Vorurteil beruhigen, und alle zu dieser Annahme von Natur geneigt sind, sodann werde ich seine Unwahrheit darlegen. — —

Es ist hier nicht der Ort, dies aus der Natur des menschlichen Geistes abzuleiten, es wird genügen, wenn ich von dem ausgehe, was von jedermann anerkannt werden muß, nämlich davon, daß die Menschen ohne Kenntnis der Ursachen der Dinge auf die Welt kommen, und daß alle den Trieb haben, das ihnen Nützliche zu suchen, und daß sie sich dessen bewußt sind.

Daraus folgt zunächst, daß die Menschen sich für frei halten; denn sie sind sich ihres Begehrens und ihrer Triebe bewußt und denken nicht im Traume an die Ursachen, welche sie zum Begehren und Wollen veranlassen, da sie diese nicht kennen. Sodann folgt daraus, daß die Menschen alles um eines Zweckes willen tun, nämlich des Nutzens wegen, den sie begehren; daher kommt es, daß sie immer nur nach den Zwecken des Geschehenen fragen, und sobald sie diese erfahren, sich beruhigen, da sie keinen Anlaß zu weiteren Zweifeln haben. Können sie aber diese Zwecke von anderen nicht erfahren, so bleibt ihnen nur übrig, auf sich selbst und auf die Zwecke zu sehen, wodurch sie zu Ähnlichem bestimmt zu werden pflegen; und so beurteilen sie die Sinnesweise des anderen notwendig nach ihrer eigenen. Da sie ferner in sich und außer sich viele Mittel finden, die zur Erreichung ihres Nutzens erheblich beitragen, wie zum Beispiel die Augen zum Sehen, die Zähne zum Kauen, die Kräuter und Tiere zur Nahrung, die Sonne zum Licht, das Meer zur Ernährung der Fische u. s. w., so kommt es, daß sie alles Natürliche gleichsam als Mittel für ihren Nutzen ansehen, und da sie wissen, daß sie diese Mittel nicht hergerichtet, sondern vorgefunden haben, so entstand der Glaube, daß irgend ein anderer es sein müsse, der diese Mittel zu ihrem Nutzen bereitete. Denn nachdem sie einmal die Dinge als Mittel betrachtet hatten, so konnten sie nicht annehmen, daß diese sich selbst gemacht hätten; vielmehr mußten sie aus den Mitteln, welche sie sich selbst herzurichten pflegen, schließen, daß es einen oder mehrere Lenker der Natur gäbe, welche mit menschlicher Freiheit ausgestattet, alles für sie besorgt und zu ihrem Nutzen gemacht haben. Da sie nun von dem Verstande dieser Lenker niemals etwas gehört hatten, so mußten sie ihr Urteil darüber nach ihrem Verstande bilden; und so nahmen sie an, daß die Götter alles zum Nutzen der Menschen lenken, um sich dieselben zu verbinden und von ihnen in höchsten Ehren gehalten zu werden.

Daher ist es gekommen, daß der eine diese, der andere jene Art der Gottesverehrung in seinem Kopfe erdacht hat, damit Gott ihn mehr als die übrigen Menschen lieben und die ganze Natur zum Besten seiner blinden Begierde und unersättlichen Habsucht lenken möge. Dies Vorurteil ist zum Aberglauben geworden und hat in den Geistern tiefe Wurzeln geschlagen; es war der Grund, daß jeder vor allem die Endzwecke der Dinge einzusehen und zu erklären sich bemühte. Während sie aber zu zeigen suchten, daß die Natur nichts umsonst tue, das heißt nichts, was nicht zum Besten der Menschen diene, so haben sie doch nur damit gezeigt, daß die Natur und die Götter ebenso wie die Menschen wahnwitzig sind. Man sehe nur, wohin dies endlich führte! Unter



vielem Nützlichen mußten sie auch vieles Schädliche in der Natur bemerken, wie Stürme, Erdbeben, Krankheiten u. s. w., und sie nahmen nun an, diese kämen, weil die Götter erzürnt wären über die ihnen von den Menschen angetanen Kränkungen, oder über die in ihrem Dienste begangenen Versehen. Und obgleich die Erfahrung täglich widersprach und durch unzählige Beispiele zeigte, daß Nutzen und Schaden ohne Unterschied die Frommen wie die Gottlosen treffen, so ließ man doch von dem eingewurzelten Vorurteile nicht ab. Denn es wurde ihnen leichter, diese Erfahrung zu dem anderen Unbekannten, dessen Nutzen man nicht einsah, zu rechnen und so den gegenwärtigen und angeborenen Zustand der Unwissenheit zu bewahren, als das ganze Gebäude niederzureißen und ein neues auszudenken. Es galt ihnen daher als gewiß, daß die Beschlüsse der Götter die menschliche Fassungskraft weit übersteigen. Dies allein hätte hingereicht, daß die Wahrheit dem menschlichen Geschlecht ewig verborgen geblieben wäre, wenn nicht die Mathematik, welche sich nicht mit den Zwecken, sondern nur mit dem Wesen und den Eigenschaften der Gestalten beschäftigt, den Menschen ein anderes Richtmaß der Wahrheit gezeigt hätte. Auch können neben der Mathematik noch andere Gründe (deren Aufzählung hier überflüssig ist) angeführt werden, durch welche die Menschen veranlaßt wurden, diese gemeinen Vorurteile zu bemerken und zur wahren Erkenntnis der Dinge überzugehen.

Damit habe ich, was ich an erster Stelle auseinander zu setzen versprach, erledigt. Um nun aber zu zeigen, daß die Natur sich keinen Zweck vorgesetzt hat, und daß alle Endzwecke nichts als menschliche Einbildungen sind, dazu bedarf es nicht viel. Denn ich glaube, daß dies schon genügend sich ergibt aus den Quellen und Ursachen, aus welchen ich den Ursprung dieses Vorurteils abgeleitet habe, als auch aus Lehrsatz XVI und den Folgesätzen zu Lehrsatz XXXII, und aus allem, wodurch ich gezeigt habe, daß alles in der Natur mit einer gewissen ewigen Notwendigkeit und höchsten Vollkommenheit vor sich gehe. Indes will ich noch hinzufügen, daß durch diese Lehre vom Zweck die Natur überhaupt ganz zur verkehrten Welt gemacht wird. Denn sie behandelt das als Wirkung, was in Wahrheit Ursache ist, und umgekehrt; ferner macht sie das, was von Natur früher ist, zum Späteren, und endlich das Höchste und Vollkommenste zum Unvollkommensten. Denn wenn ich die zwei ersten Punkte beiseite lasse, weil sie sich von selbst verstehen, so erhellt aus Lehrsatz XXI, XXII und XXIII, daß diejenige Wirkung die vollkommenste ist, welche von Gott unmittelbar hervorgebracht wird; je mehr Mittelursachen eine solche zu ihrer Hervorbringung bedarf, desto unvollkommener ist sie. Wenn nun aber die

von Gott unmittelbar hervorgebrachten Dinge nur gemacht wären, damit Gott seinen Zweck erreichte, so müßten notwendig die letzten, für die die früheren gemacht sind, die vorzüglichsten sein. Auch hebt diese Lehre die Vollkommenheit Gottes auf; denn wenn Gott wegen eines Zweckes handelt, so begehrt er notwendig etwas, was ihm fehlt. Wenn nun auch die Theologen und Metaphysiker zwischen dem Zweck, dessen man bedarf, und dem Zweck, dem man sich annähern will, unterscheiden, so gestehen sie doch zu, daß Gott alles nur seinetwegen getan hat und nicht der zu schaffenden Dinge wegen, weil sie vor der Schöpfung nichts neben Gott angeben können, für dessen Nutzen Gott gehandelt hätte. So müssen sie also einräumen, daß Gott dasjenige, wofür er die Mittel hat bereiten wollen, entbehrt hat, und daß er es begehrt hat, wie von selbst klar ist.

Es muß hier auch erwähnt werden, daß die Anhänger dieser Lehre, welche in Aufstellung von Zwecken der Dinge ihren Scharfsinn zeigen wollten, für den Beweis ihrer Lehre eine neue Art der Begründung aufgebracht haben, indem sie diese nicht auf die Unmöglichkeit, sondern auf die Unwissenheit zurückführten, woraus erhellt, daß ihnen kein anderes Mittel der Begründung zu Gebote gestanden hat. Wenn zum Beispiel ein Stein aus einer Höhe auf eines Menschen Kopf fällt und ihn tötet, so beweisen sie nach dieser Methode, daß der Stein gefallen sei, um den Menschen zu töten; denn wäre er nicht zu diesem Zweck nach dem Willen Gottes gefallen, wie konnten da so viele Umstände aus Zufall zusammentreffen? (Denn oft wirken mehrere zugleich.)

Man wird vielleicht antworten, es sei so gekommen, weil der Wind geweht, und weil den Menschen sein Weg dahin geführt habe. Aber jene werden darauf bestehen: Weshalb hat der Wind damals geweht? Weshalb führte den Menschen zur selben Zeit sein Weg dahin? Wenn man darauf erwidert, der Wind sei damals entstanden, weil das Meer den Tag vorher bei ruhigem Wetter angefangen hatte, bewegt zu werden, und weil der Mensch von einem Freunde eingeladen worden war, so werden sie wiederum nicht ablassen, da des Fragens hier kein Ende ist: Warum wurde das Meer unruhig? Weshalb war der Mensch damals eingeladen? Und so werden sie fort und fort nach den Ursachen der Ursachen fragen, bis man zu dem Willen Gottes, das heißt zu dem Asyl der Unwissenheit seine Zuflucht nimmt.

Ebenso staunen sie bei dem Anblick des Baues des menschlichen Körpers, und weil sie die Ursachen von so viel Kunst nicht kennen, so schließen sie, daß er nicht durch mechanische Kräfte, sondern durch eine göttliche und übernatürliche Kunst gebildet und so eingerichtet worden sei, daß kein Teil den anderen verletzt. So kommt es, daß der,



welcher die wahren Ursachen der Wunder aufsucht und sich bestrebt, die Naturvorgänge als ein Wissender einzusehen und nicht wie ein Tor anzustaunen, hie und da für einen Ketzer und Gottlosen gehalten und als ein solcher von denen verschrieen wird, welche die Menge als die Dolmetscher der Natur und der Götter verehrt. Denn diese wissen, daß mit dem Wegfall der Unwissenheit auch das Erstaunen, das heißt das einzige Mittel für ihre Beweise und für Erhaltung ihrer Autorität, aufhört.

---

## Die göttliche Liebe.

Lehrsatz XXXII. Was wir in der dritten Art der Erkenntnis erkennen, daran erfreuen wir uns und denken dabei zugleich an Gott als Ursache.

Beweis. Aus dieser Art der Erkenntnis entsteht die höchste Befriedigung des Geistes, die es geben kann, das heißt (nach Definition Nr. XXV der Affekte) die höchste Freude, wobei wir an uns selbst (nach Lehrsatz XXVII dieses Buches) und folglich (nach Lehrsatz XXX dieses Buches) zugleich an Gott als die Ursache denken.

Folgesatz. Aus der dritten Art der Erkenntnis entsteht notwendig die geistige Liebe zu Gott. Denn aus dieser Art der Erkenntnis entsteht Freude, begleitet von der Vorstellung Gottes, als Ursache (nach Lehrsatz XXXII), das heißt die Liebe zu Gott (nach Definition VI der Affekte), nicht insofern wir ihn als gegenwärtig vorstellen, sondern sofern wir Gott als ewig seiend erkennen (nach Lehrsatz XXIX dieses Buches), und dies ist, was ich die geistige Liebe zu Gott nenne.

Lehrsatz XXXIII. Die geistige Liebe zu Gott, welche aus der dritten Art der Erkenntnis entsteht, ist ewig.

Beweis. Denn die dritte Art der Erkenntnis ist ewig (nach Lehrsatz XXXI dieses Buches und Axiom III von Buch I). Folglich ist die Liebe, welche aus ihr entspringt, auch notwendig ewig (nach demselben Axiom).

Erläuterung. Obgleich diese Liebe zu Gott keinen Anfang hat, so hat sie doch alle Vollkommenheiten der Liebe ebenso (nach dem vorigen Lehrsatz), als wenn sie entstanden wäre, wie im Folgesatz zu vorigem Lehrsatz angenommen worden ist. Es ist hier kein Unterschied, außer, daß die Seele dieselben Vollkommenheiten, welche wir dort als hinzutretend angenommen haben, von Ewigkeit gehabt hat, und zwar begleitet von der Vorstellung Gottes als ewiger Ursache.

Wenn die Freude in dem Übergange zu einer größeren Vollkommenheit besteht, so muß die Seligkeit sicherlich darin bestehen, daß die Seele mit der Vollkommenheit selbst begabt ist.

Lehrsatz XXXIV. Die Seele ist nur so lange der Körper besteht denjenigen Affekten unterworfen, welche ein Leiden enthalten.

Folgesatz. Hieraus ergibt sich, daß keine andere Liebe, außer der geistigen, ewig ist.

Lehrsatz XXXV. Gott liebt sich selbst mit einer unendlichen geistigen Liebe.

Beweis. Gott ist unbedingt unendlich, das heißt Gottes Natur erfreut sich einer unendlichen Vollkommenheit, und zwar begleitet von der Vorstellung seiner, das heißt von der Vorstellung seiner als Ursache, und dies ist, was im Folgesatz zum Lehrsatz XXXII die geistige Liebe genannt worden ist.

Lehrsatz XXXVI. Die geistige Liebe der Seele zu Gott ist Gottes Liebe selbst, durch welche Gott sich selbst liebt, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch das Wesen des menschlichen Geistes, unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit betrachtet, ausgedrückt werden kann, das heißt die geistige Liebe der Seele zu Gott ist ein Teil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst liebt.

Beweis. Diese Liebe der Seele gehört zu ihren Handlungen (Folgesatz zum Lehrsatz XXXII) und ist eine Handlung, wodurch die Seele sich selbst betrachtet, unter Begleitung der Vorstellung Gottes als Ursache (nach demselben Folgesatz), das heißt eine Handlung, wodurch Gott, insoweit er durch die menschliche Seele ausgedrückt werden kann, sich selbst betrachtet unter Begleitung der Vorstellung seiner selbst. Mithin ist diese Liebe der Seele (nach vorigem Lehrsatz) ein Teil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt.

Folgesatz. Hieraus ergibt sich, daß Gott, insofern er sich selbst liebt, die Menschen liebt, und folglich, daß die Liebe Gottes zu den Menschen und die geistige Liebe der Seele zu Gott ein und dasselbe sind.

Erläuterung. Hieraus kann man deutlich erkennen, worin unser Heil oder unsere Seligkeit oder Freiheit besteht, nämlich in beständiger und ewiger Liebe zu Gott oder in der Liebe Gottes zu den Menschen. Und diese Liebe oder Seligkeit wird in den heiligen Schriften nicht mit Unrecht Ruhm (*gloria*) genannt, denn mag diese Liebe auf Gott oder auf die Seele bezogen werden, so kann sie mit Recht Zufriedenheit der Seele genannt werden, welche sich in Wahrheit von dem Ruhme nicht unterscheidet. Denn so weit sie auf Gott bezogen wird, ist es Freude (nach Lehrsatz XXXV), wenn es noch gestattet ist, dieses Wort zu gebrauchen, unter Begleitung der



Vorstellung Gottes, und dasselbe gilt, wenn diese Freude auf die Seele bezogen wird (nach Lehrsatz XXVII). Weil ferner das Wesen unserer Seele nur in der Erkenntnis besteht, deren Prinzip und Grundlage Gott ist, so wird nun dadurch verständlich, wie und auf welche Weise unsere Seele nach ihrer Wesenheit und ihrem Dasein aus der göttlichen Natur folgt und fortwährend von Gott abhängt. Ich habe dies hier erwähnen wollen, um an diesem Beispiel zu zeigen, wieviel jene Erkenntnis der Einzeldinge, welche ich die intuitive oder die der dritten Art genannt habe, vermag und höher steht als die allgemeine Erkenntnis, welche ich die der zweiten Art genannt habe. Denn obgleich ich im I. Teil überhaupt gezeigt habe, daß alles und mithin auch die menschliche Seele von Gott nach Wesenheit und Existenz abhängig ist, so ist jener Beweis, obgleich er richtig und über allen Zweifel erhaben ist, doch für unseren Verstand nicht so überzeugend, als wenn dies aus der eigenen Wesenheit jeder einzelnen Sache, welche ich als von Gott abhängig erklärt habe, gefolgert wird.

Lehrsatz XXXVII. Es gibt in der Natur nichts, was dieser geistigen Liebe entgegen ist oder sie aufheben könnte.

Beweis. Die geistige Liebe folgt notwendig aus der Natur der Seele, sofern sie als eine ewige Wahrheit durch die Natur Gottes aufgefaßt wird (nach Lehrsatz XXXIII). Wenn es also einen Gegensatz gegen diese Liebe gäbe, so wäre dies ein Gegensatz gegen das Wahre, und mithin bewirkte das, was diese Liebe aufzuheben vermöchte, daß das Wahre falsch wäre, was (wie von selbst klar ist) widersinnig ist. Es gibt deshalb nichts in der Natur u. s. w.

Baruch Despinoza (1632—1677) hat die „*Ethica ordine geometrico demonstrata*“ 1662 begonnen; nach seinem Tode wurde sie herausgegeben in den „*Opera posthuma*“ 1677. Die beste Ausgabe seiner Werke ist die von Vloten und Land, 2. Auflage 1895. Die sämtlichen Werke Spinozas hat Auerbach übersetzt (1841, 2. Auflage 1872), ferner J. H. v. Kirchmann in der „Philosophischen Bibliothek“; auch in Reclams Universalbibliothek ist eine Übersetzung der Ethik erschienen. Die vorliegende Übersetzung schließt sich an v. Kirchmann an. Eine neue, mit Einleitung, Anmerkung und einem für den Anfänger sehr nützlichen Register versehene Übersetzung von O. Baensch erschien 1905 als Bd. 92 der „Philosophischen Bibliothek“.

Eine gute Übersicht der Lehre S.s, besonders des Hauptwerkes, findet der Leser in Überwegs Grundriß, 9. Auflage, Bd. III, S. 109—144. Ferner sei hingewiesen auf die Darstellung in Windelband's Geschichte der neueren Philosophie, 4. Auflage, Band I, S. 202—241. Für die Lebensgeschichte S.s sei das Buch des bekannten Spinozaforschers J. Freudenthal erwähnt: „Spinoza, sein Leben und seine Lehre“. Bd. I. Das Leben Spinozas. 1904.

Die erkenntnistheoretische Grundlegung der Metaphysik S.s ist enthalten in dem „*Tractatus de intellectus emendatione*“ (ebenfalls herausgegeben in den *Opera posthuma*). In Übereinstimmung mit Descartes sieht S. das Kriterium der Wahrheit in der unmittelbaren Evidenz gewisser Elemente der Erkenntnis, Begriffe oder Sätze. Wie es in der Geometrie gewisse Begriffe und Grundwahrheiten, Axiome, gibt, so müssen solche einfachen Wahrheiten (*simplicia*) in der Metaphysik aufgesucht werden; wie sich in der Geometrie aus Definitionen und Axiomen alle weiteren geometrischen Verhältnisse in notwendiger Folge ableiten lassen, so müssen in der Metaphysik mit derselben Notwendigkeit nach derselben Methode aus intuitiv sicheren Definitionen und Axiomen alle Verhältnisse der Wirklichkeit abgeleitet werden. So beginnt S. seine Ethik mit Definitionen der Grundbegriffe der Wirklichkeit und Aufstellung von Axiomen. Aus diesen durch sich selbst gewissen Grundsätzen werden die Lehrsätze (*Propositiones*) abgeleitet. Diesen Lehrsätzen können sich dann anschließen Korollarien, das heißt unmittelbar aus den Lehrsätzen sich ergebende Folgesätze, und Scholien, das heißt Erläuterungen der Lehrsätze und Beweise. Die nach S. evidenten Grundbegriffe seines Systems sind die Substanz, das Attribut, der Modus. Unter Substanz versteht S. das, was in sich ist und durch sich begriffen wird, das heißt, dessen Begriff nicht des Begriffs eines anderen Dinges bedarf, um daraus abgeleitet werden zu müssen; unter Attribut das, was der Verstand von der Substanz erfaßt als das, was ihr Wesen ausmacht; unter Modus endlich die Zustände der Substanz oder das, was in einem anderen ist, durch das es auch begriffen wird.

Unter Zuhilfenahme der Axiome bestimmt nun S. im ersten Buch seiner Ethik aus diesen Grundbegriffen das Wesen Gottes. Unter Gott versteht er das absolut unendliche Wesen, das heißt die Substanz, welche aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt. Einem absolut unendlichen Wesen können keine unendlichen Attribute abgesprochen werden. Außer Gott kann es keine Substanz geben, denn, würde irgend eine Substanz außer Gott existieren, so müßte die Wesenheit dieser Substanz, da Gott als dem absolut unendlichen Wesen kein Attribut abgesprochen werden kann, durch irgend ein Attribut Gottes ausgedrückt werden; es gäbe also zwei Substanzen mit demselben Attribut. Zwei Substanzen von derselben Wesenheit wären aber überhaupt nicht mehr zwei verschiedene Substanzen; also gibt es nur eine absolut unendliche Substanz. Gibt es aber nur eine einzige Substanz, so muß alles in Gott sein. Die Attribute drücken ja nur die Wesenheit und die Modi nur die Zustände der Substanz aus; und außer der Substanz, den Attributen und den Modi gibt es in der Wirklichkeit nichts. Wie ist nun das Verhältnis der Wirklichkeit, wie sie sich in der Vielheit der Einzeldinge darstellt, zu dieser einen unendlichen göttlichen Substanz? Es ist das Verhältnis der mathematischen Folge; aus dem Wesen Gottes muß die ganze Wirklichkeit abgeleitet werden. Hier setzt Lehrsatz XVI ein.

108 9. Siehe Einleitung.

108 26. Siehe Einleitung.



109 4. Unvollkommenheit ist nach S. immer ein Mangel, eine Einschränkung, eine Negation; da Gott ein absolut unendliches Wesen ist, das heißt, da von ihm kein Attribut negiert werden kann, so ist Gott ein absolut vollkommenes Wesen. Für S. sind absolute Realität, absolute Macht, absolute Vollkommenheit dasselbe. Diese Vollkommenheit ist, wie wir sehen werden, weit entfernt von dem, was die Menschen als gut und böse bezeichnen.

109 16 f. Über den Gott persönlich zugeschriebenen Verstand und Willen vergleiche Anmerkung zu 113 29 und im Verlauf der Erläuterung.

110 19 ff. Die Begriffe „Wahrheit“ und „Falschheit“ der Dinge sind zu verstehen, wenn wir den Gegensatz von Wesen (*essentia*) und Dasein (*existentia*) der Dinge beachten, wie er 110 21 ff. erörtert wird. Danach unterscheidet S. an den Dingen eine begriffliche, zeitlose Essenz und eine sinnlich zeitliche Existenz. Das Beispiel 110 30 f. orientiert über diesen Gegensatz. So können wir sagen, daß ein einzelner Mensch zu einem Teile, sofern er den Gattungscharakter des Menschen besitzt, am Ewigen teil hat, sofern es aber dieser einzelne Mensch, zum Beispiel Sokrates, ist, ist er vergänglich. Wenn die Essenz eines Dinges (zum Beispiel des Menschen) eine ewige Wahrheit ist, so ist deutlich, daß wir über ihre Möglichkeit oder Unmöglichkeit nicht entscheiden können mit den Bestimmungen, die wir von dem nur zeitlich Existierenden hernehmen. Ein solches zeitloses Bestehen gibt es nun in den logischen Beziehungen. Die im Schlußverfahren ausgedrückte Abhängigkeit des Einzelnen vom Allgemeinen gilt zeitlos. Wollen wir über die Möglichkeit der Essenz eines Wesens entscheiden, so können wir dies nur mit Hilfe solcher logischen Bestimmungen, zum Beispiel des Satzes vom Widerspruch. Die Idee eines viereckigen Dreiecks wäre logisch angesehen ein Widerspruch, die Essenz eines solchen wäre falsch, wir brauchten nicht erst seine Existenz zu versuchen. Wir erkennen aber unsere Grenze als Menschen, wenn wir die Idee eines Centauren bilden. Da hätten wir eine logisch widerspruchslose Essenz, aber nicht die Existenz. Wir können überhaupt sagen, daß die Essenz der Dinge ihre Existenz nicht einschließt, sondern daß Gott, insofern zu seiner Natur allein die Existenz gehört (Lehrsatz XXIV von Buch I) die Ursache der Existenz der Dinge ist. Dies fordert die pantheistische Grundanschauung S.s. Vergleiche L. Busse: Über die Bedeutung der Begriffe *essentia* und *existentia* bei S., Vierteljahrschrift für wiss. Phil. X, 1886, S. 283—306.

Verbindende Erörterung.

Nachdem S. gezeigt hat, wie aus Gottes Natur auf unendliche Weise Unendliches folgt (Lehrsatz XVI) und den Grundsatz eines ununterbrochenen Kausalzusammenhanges, das heißt in seinem Sinn einer logisch-mathematischen notwendigen Folge, der Dinge mit Gott und der Dinge untereinander, unter Ausschluß jeglichen Zufalls, aufgestellt hat, wendet er sich gegen alle Versuche, die Welt aus einem zwecksetzenden Willen Gottes abzuleiten.

111 31. Die Vorurteile leitet S. in seiner Affektenlehre (Buch III, Über den Ursprung und die Natur der Affekte) aus der Mechanik des menschlichen Seelenlebens ab.

113 18. S. lebte zu einer Zeit, wo im Gebiete der Naturwissenschaft überall die quantitativen Beziehungen der Wirklichkeit gemessen und mathematisch bestimmt wurden und die exakte Naturwissenschaft entstand (Kepler und Galilei).

113 29 f. Lehrsatz XVI; vergleiche verbindende Erörterung S. 120 Z. 5 v. u. f. In dem Folgesatz I zu Lehrsatz XXXII ergibt sich für S. unmittelbar aus der Behauptung, daß der Wille nicht frei sein könne, weil auch die Willenshandlung nichts ist als ein Glied in einer unendlichen Kausalreihe, die Tatsache, daß Gott nicht aus sogenanntem freien Willen handeln könne. Auch Wille und Geist Gottes sind gerade so wie Ruhe und Bewegung in bestimmter Weise durch seine Natur determiniert (Folgesatz II).

113 38. Die Lehrsätze XXI bis XXIII besagen, daß alles, was aus der unendlichen Natur eines Attributes Gottes oder aus einem Modus, der sich aus der unendlichen Natur eines Attributes herleitet, folgt, ewig und unendlich ist. Je mehr Glieder dagegen zwischen einem Attribut oder einem Modus, der aus einem Attribut folgt, und einem Dinge in der logisch-mathematischen Folge sich einschieben, desto unvollkommener ist das Ding. Die Schwierigkeit, wie überhaupt aus dem Unendlichen und Vollkommenen etwas Endliches und Unvollkommenes folgen kann, ist offenkundig.

114 6 f. Diese Unterscheidung wird in der Scholastik überaus häufig gemacht und geht schließlich auf Aristoteles zurück. J. Freudenthal, dem wir diese Mitteilung verdanken, glaubt, daß S. sie aus dem von ihm oft benützten Adrien Heereboord (Cartesianer, gest. 1659) geschöpft hat (*Disputationum vol.* II p. 269a *ed.* 1665).

115 3. S. kannte den Haß derer, welche die Menge als die Dolmetscher der Natur und der Götter verehrt, aus eigener Erfahrung. Er wurde 1656 durch Bannfluch aus der Synagoge ausgestoßen. Sein *tractatus theologico-politicus* (1670) wurde von allen Parteien in gehässigster Weise angegriffen. Der schon bei Lebzeiten beabsichtigten Herausgabe seiner Ethik wurde der hartnäckigste Widerstand entgegengesetzt.

115 8. S. fordert, wie wir sehen, die strengste Durchführung der mechanischen Naturerklärung unter Ausschluß jeder Erklärung der Vorgänge der Wirklichkeit aus einem göttlichen Zweckhandeln. Diese Forderung hat sich die ganze moderne Naturwissenschaft zu eigen gemacht; eine Flucht in das Asyl der Unwissenheit ist dem exakten Naturforscher nicht mehr erlaubt. Dagegen ist die teleologische Betrachtungsweise unter Ausschluß der Hypostasierung eines göttlichen zwecksetzenden Willens seit Kants Kritik der Urteilskraft als bloßes wissenschaftliches Forschungsprinzip (nicht als Erklärungsprinzip) anerkannt.

Verbindende Erörterung.

Hat S. im ersten Buch („Über Gott") das Wesen Gottes oder der Natur als der einen unendlichen Substanz in ihrem Verhältnis zu den Attributen und Modi dargestellt, so gibt er im zweiten Buch („Über die Natur und den Ursprung des Geistes") die beiden parallelen Kausalzusammenhänge der Attribute „Denken und Ausdehnung". Im dritten Buch („Über den Ursprung und die Natur der Affekte") bedient sich dann S. seiner mathematisch-mechanischen Betrachtungsweise, um eine Mechanik der menschlichen Affekte zu geben, erörtert dann im vierten Buch („Über die menschliche Knechtschaft oder die Macht der Affekte"), wie der Mensch mit derselben Notwendigkeit, die überall in der Natur herrscht, unter die Herrschaft der Affekte geraten muß, um dann im fünften Buch („Über die Macht des Intellekts oder die menschliche Freiheit") zu zeigen, wie der Mensch von dieser Knechtschaft frei werden kann.



115 9. S. unterscheidet drei Arten der Erkenntnis: 1. die Meinung (*opinio*) oder Einbildung (*imaginatio*), welche von einzelnen ungeordneten Sinneswahrnehmungen oder bloßen Worten ausgeht und nicht adäquate Erkenntnis übermittelt; 2. die Verstandeserkenntnis (*ratio*), welche das allen Dingen Gemeinsame adäquat begreift, z. B. die Ideen der Ausdehnung, Denken etc.; 3. das intuitive Wissen, das von der adäquaten, unmittelbar evidenten Erkenntnis der Attribute Gottes zur Erkenntnis des Wesens der Dinge fortschreitet. Vergleiche Ethik Buch II, Erläuterung II zu Lehrsatz XL.

115 12 f. Die höchste Befriedigung, die der Mensch in sich selbst finden kann, ist die Freude, wenn er in sich die Macht zu handeln, nicht zu leiden, nicht durch etwas eingeschränkt zu werden besitzt (siehe Anmerkung 109 4). Sie entspringt aus der dritten Art der Erkenntnis, aus der Betrachtung der Dinge vom Standpunkt der Ewigkeit, aus dem Bewußtsein, daß wir in Gott sind. Diese dritte Art der Erkenntnis stammt nur aus dem ewigen Geiste Gottes; der intuitiv erkennende Mensch weiß, daß Gott die Ursache seiner höchsten Freude ist; weiß er das, so liebt er Gott als ewige Wesenheit.

115 27. Da die dritte Art der Erkenntnis ewig ist, so muß, weil aus einer gegebenen Ursache immer eine bestimmte Folge folgen muß und die dritte Art der Erkenntnis Ursache der geistigen Liebe Gottes ist, die geistige Liebe Gottes ewig sein. Axiom 3 gibt die Definition der Substanz, vergleiche die Einleitung.

115 32. Jede andere Liebe richtet sich auf eine vergängliche Ursache der Freude, und schwindet mit ihr; nur die Liebe zu Gott ist ewig, anfangs- und endlos (siehe Lehrsatz XXXIV, Folgesatz), weil ihre Ursache ewig und unveränderlich ist, sie ist ein ewiges Glück, nicht eine vorübergehende Freude.

116 5. Alle Affekte, denen der Mensch bloß leidend hingegeben ist, entspringen der ersten Stufe der Erkenntnis (siehe Anmerkung 115 9), aus inadäquaten Ideen, verworrenen Sinneseindrücken, denen der Mensch sich nur sinnlich perzipierend ohne Denktätigkeit hingibt. Da diese Sinneseindrücke durch die körperliche Natur des Menschen bedingt sind, so schwinden diese inadäquaten Ideen und die durch sie verursachten Leidenschaften, wenn der Mensch von seiner Körperlichkeit erlöst ist.

116 36. Siehe Jes. 6, 3; Ps. 8, 6, 113, 4; Joh. 11, 40; Röm. 3, 23; Eph. 1, 17, 18. Luther übersetzt das, was S. hier als Ruhm bezeichnet, als Herrlichkeit Gottes.

117 2. Vergleiche zu 115 12.

117 14. Die Methode, durch ein deduktives Schlußverfahren die Wahrheiten abzuleiten, gehört der zweiten Art der Erkenntnis an; sie ist die Me-

thode, deren S. sich in seinen Beweisführungen bedient hat. Bei der dritten Art der Erkenntnis dagegen bedarf es keines Schlußverfahrens; wer das intuitive Wissen hat, erkennt unmittelbar, wie das Wesen jedes Dinges in Gott ruht. S. selbst hat, wie er sagt, nur sehr wenig auf diese Art eingesehen.

117 25. Die mitgeteilten Stücke haben wohl deutlich gezeigt, wie es auf der einen Seite S.s Bestreben ist, nach strenger logischer Methode das Wesen Gottes und der Natur gedankenmäßig zu erfassen, wie er aber anderseits dies unendliche Wesen in der intellektuellen Liebe gefühlsmäßig in sich aufnehmen will. Alles ist in Gott und Gott ist in allem, das ist seine pantheistische Weltansicht, und dieses unendliche Allwesen liebt der Weise mit einer unendlichen ewigen Liebe, die sich doch wieder zum Urgrunde alles Seins zurückwendet und aus ihm entspringt. Der kalte Gedankenbau wird durchglüht von wärmender göttlicher Liebe, das konsequenteste Verstandessystem endigt im Mystizismus.

Menzer.

---

XI.

# Locke.

## Über unsere komplexen Ideen von Substanzen.

§ 1. Wie Ideen von Substanzen entstehen. Die Seele wird, wie gesagt, mit einer großen Zahl einfacher Ideen versehen, welche ihr, soweit sie sich an den äußeren Dingen finden, durch die Sinne, in Bezug auf ihre eigenen Tätigkeiten aber durch die Selbstwahrnehmung geliefert werden. Sie bemerkt dabei, daß eine gewisse Zahl solcher einfachen Ideen beständig zusammen auftritt. Diese werden nun in der Annahme, daß sie einem Dinge zugehören und da die Worte den gewöhnlichen Wahrnehmungen angepaßt werden und zum schnellen Gedankenaustausch dienen, in einem Subjekt vereinigt und mit einem Namen belegt. Aus Unachtsamkeit sind wir dann geneigt, davon zu sprechen und das, was in Wirklichkeit eine Verbindung vieler Ideen miteinander ist, als eine einfache Idee zu betrachten, weil, wie gesagt, wir es nicht verstehen können, wie diese einfachen Ideen für sich bestehen können. So gewöhnen wir uns daran, ein Substrat vorauszusetzen, in welchem sie bestehen und woraus sie hervorgehen. Dies nennen wir deshalb Substanz.

§ 2. Unsere Idee der Substanz im allgemeinen. Prüft sich demnach jemand in Bezug auf seinen Begriff von Substanz im allgemeinen, so zeigt sich, daß er darin überhaupt nur die Idee von einem ihm selbst nicht bekannten Träger solcher Eigenschaften hat, die einfache Ideen in uns hervorrufen können. Solche werden in der Regel Akzidenzen genannt. Würde jemand gefragt, was das sei, dem Farbe oder Schwere inhäriert, so könnte er nur darauf antworten: den soliden, ausgedehnten Teilen; und wenn er gefragt würde, wem Solidität und Ausdehnung inhärierten, so würde er in nicht besserer Lage sein als der früher erwähnte Inder, als er nach seiner Aussage, daß die Welt von einem Elefanten getragen werde, weiter gefragt wurde, worauf der Elefant stehe, antwortete: auf einer großen Schildkröte, und als man weiter mit der Frage in ihn drang, wovon die breitrückige

Schildkröte getragen werde, erwiderte: Etwas, aber ich weiß nicht was. So sprechen wir hier wie in allen anderen Fällen, wo wir Worte ohne klare und deutliche Ideen gebrauchen, gleich Kindern, die auf die Frage nach einem Dinge, das sie nicht kennen, sofort antworten: Etwas. Dies bedeutet bei Kindern wie bei Erwachsenen in solchem Falle nicht mehr, als daß sie unwissend sind und daß sie von dem Dinge, was sie zu kennen und worüber sie zu reden meinen, überhaupt keine bestimmte Idee haben, vielmehr es gar nicht kennen und im Dunkeln tappen. Da nun unsere Idee, der wir den allgemeinen Namen „Substanz" geben, nichts weiter ist als die vorausgesetzte, aber unbekannte Stütze jener als existierend vorgefundenen Eigenschaften, von denen wir glauben, daß sie nicht bestehen können „sine re substante", das heißt nicht ohne etwas was sie trägt, so nennen wir diesen Träger „substantia", was dem eigentlichen Wortsinne nach in der Übersetzung das Darunterstehende oder das Tragende bedeutet.

§ 3. Von den Arten der Substanzen. Nachdem so die dunkle und relative Idee von Substanz im allgemeinen gebildet ist, erhalten wir Ideen eigentümlicher Arten von Substanzen durch Zusammenfassung einfacher Ideen, die nach der Erfahrung und Beobachtung der Sinne miteinander verbunden existieren und deshalb aus der besonderen inneren Konstitution oder dem unbekannten Wesen jener Substanz herfließend erscheinen. So gelangen wir zu den Ideen von Mensch, Pferd, Gold, Wasser u. s. w., und ich berufe mich auf jedermanns eigene Erfahrung, ob er von diesen Substanzen mehr als die klare Idee besitzt, daß gewisse einfache Vorstellungen zusammen existieren. Die gewöhnlich beobachteten Eigenschaften des Eisens oder des Diamanten zusammen machen die wahre zusammengesetzte Idee dieser Substanzen aus, welche ein Schmied oder Juwelier gewöhnlich besser kennt als ein Philosoph, welcher, wenn er von irgend welchen substantiellen Formen spricht, von diesen Substanzen nur die Idee einer Zusammenfassung der in ihnen angetroffenen einfachen Vorstellungen im Sinne hat. Nur bleibt zu beachten, daß unsere zusammengesetzten Ideen der Substanz neben diesen sie bildenden einfachen Vorstellungen immer auch noch die verworrene Idee von etwas, dem sie angehören und an dem sie bestehen, enthalten. Deshalb sagt man bei Besprechung irgend einer Art von Substanz, daß es ein Ding mit den und den Eigenschaften sei, zum Beispiel der Körper sei ein Ding, das Ausdehnung, Gestalt und Beweglichkeit besitze, der Geist ein zum Denken befähigtes Ding; und ebenso sagen wir, daß Härte, Zerreiblichkeit, Kraft Eisen anzuziehen Eigenschaften seien, die sich an dem Magnetstein finden. Diese und ähnliche Ausdrücke zeigen, daß wir unter Substanz neben



Ausdehnung, Gestalt, Dichtigkeit, Bewegung, Denken oder anderen wahrnehmbaren Ideen immer noch etwas Besonderes verstanden wissen wollen, obgleich wir nicht wissen, was es ist.

§ 4. Die allgemeine Idee von der Substanz ist nicht klar. Wenn wir deshalb von irgend einer besonderen Art körperlicher Substanzen wie Pferd, Stein u. s. w. reden oder an sie denken, so ist unsere Idee von ihnen zwar nur die Verknüpfung oder Zusammenfassung der verschiedenen einfachen Ideen von sinnlichen Eigenschaften, die wir gewohnheitsmäßig in den „Pferd" oder „Stein" genannten Dingen vereinigt finden, allein da wir nicht begreifen können, wie sie für sich oder eine in der anderen bestehen solle, so setzen wir voraus, daß sie durch ein gemeinschaftliches Subjekt existieren und getragen werden. Diesen Träger nennen wir „Substanz", obgleich wir sicherlich davon keine klare und deutliche Vorstellung haben.

— — — — — — — — — — — — — — —

§ 6. Von den Arten der Substanzen. Was daher auch die geheime, abstrakte Natur der Substanz im allgemeinen sein mag, so sind doch alle unsere Ideen von den besonderen Arten der Substanzen nichts als verschiedene Kombinationen einfacher Ideen, die in einer, allerdings unbekannten Ursache der Verbindung derart koexistieren, daß das Ganze für sich bestehen kann. Nur durch solche Verbindungen einfacher Ideen stellen wir uns die besonderen Arten der Substanzen vor, darin bestehen die Ideen, die wir von ihrer Eigentümlichkeit besitzen und nur solche teilen wir anderen durch besondere Namen mit, zum Beispiel Mensch, Pferd, Sonne, Wasser, Eisen. Beim Hören solcher Worte bildet jeder, der die Sprache versteht, in seiner Seele eine Kombination der verschiedenen einfachen Ideen, die er unter dieser Benennung gewöhnlich als zusammen bestehend beobachtet oder sich vorgestellt hat, und er nimmt an, daß sie auf dem unbekannten gemeinsamen Subjekt beruhen und ihm gleichsam anhängen, während es selbst keinem anderen Dinge anhaftet. Trotzdem zeigt es sich gleichzeitig und jeder wird bei Untersuchung seiner Gedanken finden, daß er an irgend einer Substanz, sei es zum Beispiel Gold, Pferd, Eisen, Mensch, Vitriol, Brot, nur die Idee von den sinnlichen Eigenschaften hat, welche er als inhärierend annimmt, zugleich mit der Voraussetzung eines solchen Substrats, das den Eigenschaften oder einfachen Ideen, die er als in Verbindung miteinander existierend wahrgenommen hat, gleichsam als Träger dient. Was ist zum Beispiel die Idee von der Sonne anders als ein Aggregat dieser verschiedenen einfachen Ideen: glänzend, heiß, rund, sich regelmäßig bewegend, in einer bestimmten Entfernung von uns und noch von einigen anderen, je nachdem der, welcher die

Sonne vorstellt oder von ihr spricht, die sinnlichen Qualitäten, Ideen oder Eigenschaften, die in dem von ihm „Sonne“ genannten Dinge enthalten sind, mehr oder weniger genau beobachtet hat?

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

§ 9. Drei Arten von Ideen bilden unsere zusammengesetzten Ideen von Substanzen. Die Ideen, welche unsere zusammengesetzten Ideen von Substanzen bilden, sind von dreierlei Art. Erstens die Ideen der primären Eigenschaften der Dinge, die wir mit Hilfe der Sinne entdecken, und die in ihnen auch dann existieren, wenn wir sie nicht wahrnehmen; dazu gehören die Masse, Gestalt, Zahl, Lage und Bewegung der Teile von Körpern, welche wirklich in ihnen sind, ob wir sie wahrnehmen oder nicht. Zweitens die sinnlich wahrnehmbaren sekundären Eigenschaften, welche von jenen abhängen und nur Kräfte sind, womit die Substanzen verschiedene Vorstellungen in uns vermittels der Sinne hervorbringen; diese Ideen sind nur so weit in den Dingen selbst als irgend etwas in seiner Ursache. Drittens die bei einer Substanz beobachtete Fähigkeit, solche Veränderungen der primären Eigenschaften zu bewirken oder zu erleiden, daß die so veränderte Substanz andere Ideen als früher in uns hervorbringt. Man nennt sie tätige und leidende Kräfte und, so weit unsere Kenntnis von ihnen reicht, endigen sie alle lediglich in einfachen sinnlichen Ideen. Denn welche Veränderungen auch ein Magnet selbst in den kleinsten Teilchen des Eisens hervorzubringen vermag, so würden wir doch von einer solchen Kraft, auf das Eisen zu wirken, keine Kenntnis haben, wenn nicht seine sinnlich wahrnehmbare Bewegung sie offenbarte; und sicher gibt es tausend Veränderungen, welche die Körper, die wir täglich in Händen haben, aneinander hervorbringen, von denen wir nichts wissen, weil sie niemals in sinnlich wahrnehmbaren Wirkungen in die Erscheinung treten.

§ 10. Die Kräfte machen einen großen Teil unserer komplexen Ideen von Substanzen aus. Wer seine komplexen Ideen von Gold untersuchen will, wird finden, daß verschiedene von den Ideen, die sie bilden, nur Kräfte sind. So ist die Kraft, im Feuer zu schmelzen, aber nicht verzehrt, und die in Königswasser aufgelöst zu werden, für die Bildung unserer komplexen Ideen ebenso notwendige Ideen wie seine Farbe und Gewicht, welche recht betrachtet auch nur verschiedene Kräfte sind. Denn die gelbe Farbe ist in Wahrheit nicht wirklich im Golde, sondern sie ist eine Kraft des Goldes, diese Idee vermittels gehöriger Beleuchtung in uns zu erregen; ebenso ist die Hitze, die notwendig zu unserer Idee der Sonne gehört, ebensowenig wirklich in der Sonne wie die weiße Farbe, die sie dem Wachs gibt.



Beide sind Kräfte der Sonne, die durch die Bewegung und Gestalt ihrer unsichtbaren Teilchen auf den Menschen so einwirkt, daß er die Idee der Hitze erhält, und auf das Wachs so, daß es fähig wird, im Menschen die Idee des Weißen hervorzurufen.

§ 11. Die sekundären Eigenschaften der Körper würden verschwinden, wenn wir die primären ihrer kleinsten Teilchen entdecken könnten. Wären die Sinne so scharf, daß sie die kleinsten Teilchen und die wirkliche Beschaffenheit der Körper erkennen könnten, von denen ihre sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften abhängen, so würden sie ohne Zweifel ganz andere Ideen in uns hervorbringen; das, was jetzt als gelbe Farbe des Goldes erscheint, würde dann verschwinden und an ihrer Stelle würden wir ein bewundernswertes Gewebe von Teilchen einer gewissen Größe und Gestalt erblicken.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

§ 14. Die komplexen Ideen von Substanzen. Ich wiederhole: unsere Ideen von Substanzen sind nichts weiter als eine Zusammenfassung einer gewissen Anzahl einfacher Ideen, die als zu einem Ding vereinigt betrachtet werden. Obgleich diese Ideen von Substanzen gemeiniglich einfache Wahrnehmungen und ihre Namen einfache Ausdrücke sind, sind sie doch in Wahrheit komplex und zusammengesetzt. So ist die mit dem Worte „Schwan“ bezeichnete Vorstellung die weiße Farbe, der lange Hals, der rote Schnabel, die schwarzen Beine, die Zehen mit Schwimmhäuten und alles dies von einer gewissen Größe, dazu die Fähigkeit, auf dem Wasser zu schwimmen und ein eigentümliches Geräusch zu machen, und vielleicht sind es für jemand, der diese Art Vögel lange beobachtet hat, noch einige andere Eigenschaften; aber alle laufen auf einfache, sinnlich wahrnehmbare Ideen hinaus, welche in einem gemeinsamen Subjekt vereinigt sind.

§ 15. Die Idee von geistigen Substanzen ist ebenso klar wie die von körperlichen. Außer den eben besprochenen Ideen materieller, sinnlich wahrnehmbarer Substanzen können wir auch aus den einfachen Ideen, welche den Tätigkeiten unseres Geistes als in einer Substanz koexistierend entlehnt sind und die wir täglich ausführen, wie Denken, Verstehen, Wollen, Wissen, bewegende Kraft u. s. w., die komplexe Idee eines immateriellen Geistes bilden. Und indem wir so die Ideen von Denken, Wahrnehmen, Freiheit und der Fähigkeit, sich selbst und andere Dinge zu bewegen, zusammenfügen, gewinnen wir eine ebenso klare Auffassung und Vorstellung von immateriellen Substanzen, wie wir von den materiellen haben. Denn wenn

wir die Ideen des Denkens und Wollens oder der Kraft, körperliche Bewegung hervorzurufen oder aufzuhalten, zusammenfügen und mit „Substanz", wovon wir keine deutliche Idee haben, verbinden, so gewinnen wir die Idee eines immateriellen Geistes; und wenn wir die Ideen zusammenhängender solider Teile und der Fähigkeit, bewegt zu werden, zusammenfügen und mit „Substanz", wovon wir auch in diesem Falle keine positive Idee haben, verbinden, so gewinnen wir die Idee der Materie. Die eine ist ebenso klar wie die andere, weil die Ideen des Denkens und des Bewegenkönnens ebenso klar und deutlich sind wie die der Ausdehnungen, der Solidität und des Bewegtwerdens. Denn unsere Idee von Substanz ist in beiden Fällen gleich dunkel oder überhaupt gar keine, sie ist ein Ich-weiß-nicht-was, das nur angenommen wird, um die Ideen, die wir Akzidenzen nennen, zu tragen. Es beruht auf einem Mangel an Nachdenken, wenn wir geneigt sind, zu glauben, daß unsere Sinne uns nur materielle Dinge zeigen, vielmehr gibt uns jeder Akt der Sinneswahrnehmung bei richtiger Beobachtung in gleicher Weise Einblick in beide Seiten der Natur, in die körperliche und in die geistige. Denn während ich durch Sehen oder Hören u. s. w. erkenne, daß außer mir ein körperliches Ding, der Gegenstand jener Sinneswahrnehmung, existiert, erkenne ich mit noch größerer Sicherheit, daß in mir ein geistiges Wesen existiert, welches sieht und hört. Dies kann sicherlich nicht eine Tätigkeit des bloßen empfindungslosen Stoffes sein; es könnte nie geschehen ohne immaterielles denkendes Wesen.

§ 16. Es gibt keine Idee von der abstrakten Substanz. Mit der komplexen Idee von Ausdehnung, Gestalt, Farbe und all den anderen sinnlichen Eigenschaften — und das ist alles, was wir wissen — sind wir von der Idee der körperlichen Substanz ebenso weit entfernt, als wenn wir überhaupt nichts von ihr wüßten. Und trotz aller vermeintlichen Bekanntschaft und Vertrautheit mit der Materie und den vielen Eigenschaften, die die Menschen an den Körpern wahrnehmen und zu erkennen überzeugt sind, wird sich doch wohl bei näherer Prüfung zeigen, daß wir von den den Körpern zukommenden primären Eigenschaften nicht zahlreichere oder klarere Ideen haben als von denen des immateriellen Geistes.

§ 17. Der Zusammenhang solider Teile und der Stoß sind die wesentlichen Ideen vom Körper. Die wesentlichen Ideen, die wir vom Körper im Gegensatz zum Geiste haben, sind der Zusammenhang solider und somit trennbarer Teile und ein Vermögen durch Stoß Bewegung mitzuteilen. Dies dürften die ursprünglichen, besonderen und eigentümlichen Ideen von den



Körpern sein, denn die Gestalt ist nur die Folge einer begrenzten Ausdehnung.

§ 18. Denken und die Kraft zu bewegen sind die wesentlichen Ideen vom Geiste. Unsere Ideen vom Geiste, die ihm eigentümlich angehören, sind: Denken und Wille oder die Kraft, den Körper durch Gedanken zu bewegen und die daraus folgende Freiheit. Denn während der Körper seine Bewegung nur durch Stoß einem anderen, ruhenden Körper mitteilen kann, kann der Geist nach Belieben Körper in Bewegung setzen oder anhalten. Die Ideen des Seins, der Dauer und der Beweglichkeit sind ihnen beiden gemeinsam.

§ 22. Vergleichung der Ideen von Seele und Körper. Wir wollen nun unsere komplexen Ideen eines immateriellen Geistes und des Körpers miteinander vergleichen und zusehen, ob die eine mehr Dunkelheit enthält als die andere, und welche von beiden am meisten. — — — — — — — — — — — — — —

§ 23. Der Zusammenhang der soliden Teile im Körper ist ebenso schwer zu begreifen wie das Denken in der Seele. Wenn jemand sagt, er wisse nicht, was in ihm denke, so meint er, daß er die Substanz jenes denkenden Dinges nicht kenne; nicht besser aber, sage ich, kennt er die Substanz eines soliden Dinges. Ferner, wenn er sagt, er wisse nicht, wie er denke, so antworte ich, daß er auch nicht weiß, wie er ausgedehnt ist und wie die soliden Teile eines Körpers miteinander verbunden sind oder aneinander haften, so daß Ausdehnung entsteht. — — — — — — — — — —

§ 25. Ich weiß wohl, daß die meisten Menschen sich darüber wundern, daß jemand eine Schwierigkeit in dem finden könne, was sie täglich wahrzunehmen glauben. Sehen wir nicht, so sagt man, daß die Teile von Körpern aneinander haften? Gibt es etwas Gewöhnlicheres? Wie kann man dabei etwas Zweifelhaftes finden? Ebenso ist es mit dem Denken und der willkürlichen Bewegung. Üben wir sie nicht jeden Augenblick in uns? und kann ich deshalb daran zweifeln? Ich gebe zu: die Tatsache ist klar. Wenn wir sie aber etwas genauer betrachten und fragen, wie sie zu stande kommt, dann geraten wir in beiden Fällen ins Ungewisse und können ebensowenig verstehen, wie die Teile eines Körpers zusammenhängen, als wie wir uns selbst wahrnehmen oder bewegen. Möge mir doch jemand verständlich machen, wie die Gold- oder Kupferteilchen (die soeben in geschmolzenem Zustande gleich lose voneinander waren wie die des Wassers oder des Sandes in einem Stundenglase) in wenigen Augenblicken sich so verbinden und so fest aneinander haften, daß der stärkste Mann sie nicht trennen kann. Jeder, der nach-

denken kann, wird hier in Verlegenheit sein, wie er seinen oder den Verstand eines anderen befriedigen soll.

— — — — — — — — — — — — — — — — —

§ 28. Die Mitteilung der Bewegung durch Stoß ist ebenso unbegreiflich wie die durch einen Gedanken. Eine andere unserer Ideen vom Körper betrifft die Kraft, Bewegung durch Stoß mitzuteilen und von unserer Seele die Kraft, Bewegung durch einen Gedanken hervorzurufen. Die alltägliche Erfahrung bietet uns offenbar diese Ideen, fragt man aber, wie dies möglich sei, so befindet man sich wieder im Dunkeln. Denn von der Mitteilung der Bewegung durch Stoß, wobei der eine Körper ebensoviel Bewegung verliert, wie der andere gewinnt (was der gewöhnlichste Fall ist), können wir keine andere Vorstellung haben, als daß die Bewegung aus dem einen in den anderen übergehe, was meiner Ansicht nach ebenso dunkel und unbegreiflich ist, als wie unser Geist durch einen Gedanken unseren Körper bewegt oder in Ruhe bringt, was er erfahrungsgemäß jeden Augenblick tut. Noch schwerer ist die Zunahme der Bewegung durch Stoß zu verstehen, die man in manchen Fällen beobachtet hat oder glaubt beobachtet zu haben. Die tägliche Erfahrung liefert uns den klaren Beweis dafür, daß Bewegung sowohl durch Stoß wie durch einen Gedanken hervorgebracht wird, wie dies geschieht, übersteigt jedoch unsere Fassungskraft, wir bleiben in beiden Fällen im ungewissen. Mag man daher die von dem Körper oder die von der Seele kommende Bewegung nehmen, so ist die letztere ebenso klar wie die erstere. Und wenn wir die aktive Kraft zu bewegen oder, wie ich sie nenne, die Bewegungskraft betrachten, so ist sie bei der Seele klarer als beim Körper; denn zwei nebeneinander ruhende Körper geben nie die Idee einer in dem einen enthaltenen Kraft den anderen zu bewegen; sie bleibt immer eine erborgte. Der Geist gibt uns dagegen täglich Ideen von einer aktiven Kraft, Körper zu bewegen, und es ist deshalb der Erwägung wert, ob nicht die aktive Kraft die eigentümliche Eigenschaft des Geistes und die passive die der Materie ist. Daraus ließe sich der Schluß ziehen, daß erschaffene Geister nicht ganz frei von Materie sind, da sie sowohl passiv wie aktiv sind. Der reine Geist, das heißt Gott, ist nur aktiv, die reine Materie ist nur passiv; Wesen, die tätig und leidend sind, dürften an beiden Teil haben. Sei dem aber, wie ihm wolle, nach meiner Ansicht haben wir ebensoviele und klare Ideen vom Geist wie vom Körper, die Substanz ist bei beiden unbekannt, aber die Idee vom Denken der Seele ist ebenso klar wie die von der Ausdehnung der Körper und die Mitteilung von Bewegung durch einen Gedanken, die wir dem Geiste, ist ebenso einleuchtend wie die durch Stoß, die wir dem Körper



zuschreiben. Beständige Erfahrung läßt uns beide wahrnehmen, obgleich unser beschränkter Verstand keine von beiden begreifen kann. Denn wenn der Geist über unsere ursprünglich aus der Sinneswahrnehmung oder Selbstbeobachtung gewonnenen Ideen hinausblicken und in deren Ursachen und Entstehungsweise eindringen will, so finden wir immer, daß er nichts als seine eigene Kurzsichtigkeit entdeckt.

§ 29. Um zum Schlusse zu kommen: Die Sinneswahrnehmung überzeugt uns, daß es solide, ausgedehnte Substanzen gibt, und die Selbstbeobachtung, daß es denkende gibt. Die Erfahrung macht es für uns gewiß, daß solche Wesen existieren, und daß die einen die Kraft haben, Körper durch Stoß, die anderen sie durch Gedanken zu bewegen; daran läßt sich nicht zweifeln. Die Erfahrung, wiederhole ich, versieht uns in jedem Augenblick mit den klaren Ideen beider, aber über diese Ideen, so wie sie aus den ihnen entsprechenden Quellen gewonnen werden, reichen unsere Fähigkeiten nicht hinaus. Wenn wir ihre Natur, ihre Ursachen and Wirkungsweise näher untersuchen wollen, dann erkennen wir die Natur der Ausdehnung nicht klarer als die des Denkens. Wenn wir sie irgendwie genauer erklären wollen, so ist das für die eine so leicht wie für die andere und es hat nicht mehr Schwierigkeit zu begreifen, wie eine uns unbekannte Substanz einen Körper durch Gedanken in Bewegung setzt, als wie eine uns unbekannte Substanz dasselbe durch Stoß tut. Deshalb können wir von dem Körper ebensowenig wie von dem Geiste einsehen, worin die ihnen zugehörigen Ideen bestehen. Deshalb halte ich es für wahrscheinlich, daß die einfachen Ideen aus der Sinneswahrnehmung und Selbstbeobachtung die Grenzen unseres Denkens bilden. Darüber kann der Geist, wie er sich auch anstrengen möge, nicht um ein Jota hinaus und nichts entdecken, wenn er in die Natur und die verborgenen Ursachen dieser Ideen einzudringen versucht.

§ 37. Wiederholung. Und somit haben wir gesehen, welche Art von Ideen wir von den mancherlei Substanzen haben, worin sie bestehen und wie wir zu ihnen gelangt sind. Daraus, denke ich, erhellt deutlich:

1. Daß alle unsere Ideen der verschiedenen Arten von Substanzen nur Zusammenfassungen einfacher Ideen sind mit der Annahme von etwas, dem sie zugehören und in dem sie bestehen, obgleich wir von diesem angenommenen Etwas durchaus keine klare und deutliche Idee haben.

2. Daß alle die einfachen Ideen, welche so auf einer gemeinsamen Grundlage vereint unsere zusammengesetzten Ideen verschiedener Arten

von Substanzen bilden, nur solche sind, die wir durch Sinneswahrnehmung oder Selbstbeobachtung erworben haben. Deshalb können wir selbst bei denen, mit welchen wir am intimsten bekannt zu sein glauben und die der Fassungskraft unserer weitgehendsten Begriffe am nächsten kommen, nicht über diese einfachen Ideen hinausgehen. Und sogar bei denen, welche allem Bekannten am fernsten zu liegen scheinen und alles, was wir durch Selbstbeobachtung in uns wahrnehmen oder mit Hilfe unserer Sinne an anderen Dingen entdecken können, unendlich übersteigen, können wir nichts als die einfachen Ideen erreichen, die wir ursprünglich von der Sinneswahrnehmung oder Selbstbeobachtung empfangen haben, wie dies an unseren komplexen Ideen von den Engeln und namentlich von Gott offenbar wird.

3. Daß die meisten der einfachen Ideen, die unsere zusammengesetzten Ideen von Substanzen ausmachen, in Wahrheit nur Kräfte sind, wenngleich wir geneigt sind, sie für positive Eigenschaften zu halten, zum Beispiel der größte Teil der Ideen, die unsere komplexe Idee von Gold ausmachen, wie gelbe Farbe, große Schwere, Dehnbarkeit, Schmelzbarkeit und Lösbarkeit in aqua regia u. s. w., alle in einem unbekannten Substrat miteinander verbunden. Diese Ideen sind sämtlich nichts anderes als ebensoviele Beziehungen zu anderen Substanzen und befinden sich nicht wirklich im Golde an und für sich betrachtet, obgleich sie von jenen wirklichen und primären Eigenschaften seiner inneren Struktur abhängen, wodurch es geeignet ist, in verschiedener Weise auf andere Substanzen einzuwirken und Einwirkungen von ihnen zu erfahren.

John Lockes (1632—1704) „Versuch über den menschlichen Verstand" wurde in den Grundzügen entworfen 1670. Nach vielfachen Änderungen erschien das ganze Werk 1689/90. L.s philosophische Werke sind 1854 von St. John herausgegeben worden; sein „Versuch über den menschlichen Verstand" von Fraser 1894. Von neuesten Übersetzungen dieses Werkes sind zu nennen die von v. Kirchmann und die in Reclams Universalbibliothek erschienene; an die letztere schließt unsere Übertragung des vorstehenden Abschnittes sich an. Die etwas umständliche und weitschweifige Darstellung L.s gab den Grund zu manchen Auslassungen. Eine Streitschrift gegen das Werk L.s verfaßte Leibniz 1704 unter dem Titel: „*Nouveaux essais sur l'entendement humain*"; sie erschien erst nach Leibnizens Tode 1765. Diese Streitschrift ist in Dialogform abgefaßt; ein Vertreter der Lockeschen und ein Vertreter der Ansicht von Leibniz disputieren miteinander. Vergleiche hierüber: Hartenstein, Lockes Lehre von der menschlichen Erkenntnis in Vergleichung mit Leibniz' Kritik. 1865.



L. bezeichnet in seiner Einleitung des „Versuches über den menschlichen Verstand" als Zweck dieses Werkes „eine Untersuchung über den Ursprung, über die Gewißheit und den Umfang der menschlichen Erkenntnis, über die Gründe und Grade des Glaubens, der Meinung und der Zustimmung". Durch Zergliederung des Bewußtseins in die einfachsten Elemente schafft sich L. die Grundlage für die Lösung der erkenntnistheoretischen Probleme. Sein Ausgangspunkt ist also ein psychologischer; er ist der Schöpfer einer wissenschaftlich durchgeführten Psychologie der Erkenntnis. Von dieser Psychologie der Erkenntnis aus sucht er die Frage nach dem Erkenntniswert, nach dem Wahrheitsgehalt unserer Bewußtseinsinhalte zu beantworten. Im ersten Buch polemisiert L. gegen die Lehre von den angeborenen Ideen, um dann im zweiten Buch in positiven Ausführungen nachzuweisen, woher der Geist seine Ideen habe. Unter Idee versteht L. jeden Denkinhalt überhaupt und sagt darüber: „Alles was der Geist in sich selber wahrnimmt, oder was das unmittelbare Objekt der Wahrnehmung, des Denkens oder Verstandes ist, das nenne ich Idee." (Buch II Kap. 8, § 8). Solche Ideen erhalten wir nun aus zwei Quellen: der Sensation und der Reflektion. Erstere, die Sinneswahrnehmung, liefert uns die Kenntnis von den Dingen außer uns, letztere, die Selbstbeobachtung, die von den Tätigkeiten unseres Geistes. Aus ihnen beiden stammt der gesamte Besitz des Verstandes und über das in ihnen Gegebene können wir nicht hinaus. Die Ideen lassen sich dann weiter einteilen in einfache, d. h. unzerlegbare, letzte Elemente des Bewußtseins, und zusammengesetzte. Während der Geist bei der Aufnahme des ersteren sich rein passiv verhält, zeigt er in der Vereinigung einfacher Ideen zu zusammengesetzten eine gewisse Aktivität. Die zusammengesetzten Ideen teilen wir nun wieder von dem Einfachsten ausgehend ein: in Modi, Substanzen, Relationen. Während die Modi (Daseinsweisen) an einem Ding, z. B. als Eigenschaften, existieren, denken wir in dem Begriff der Substanz ein Subjekt, dem Eigenschaften und Zustände zukommen, Relationsbegriffe gewinnen wir schließlich aus der Vergleichung der Dinge miteinander. Über den Begriff der Substanz handelt unser Lesestück. (Buch II Kap. 23). Eine vortreffliche Darstellung der Philosophie L.s findet der Leser bei Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, 6. Aufl. 1908, S. 140—164. Zu weiterem Studium sei hingewiesen auf Riehl, Der philosophische Kritizismus, 2. Aufl. 1908, S. 12—100.

126 7 ff. Diese Unterscheidung wurde bereits von den griechischen Atomisten gemacht. Eigenschaften, wie „süß, bitter, warm, kalt" u. s. w. führten sie auf die verschiedene Größe und Gestalt der Atome zurück, welche unsere Sinnesorgane treffen. Aristoteles teilte die Eigenschaften in ursprüngliche (ἴδια ἁπλῶς) und abgeleitete (ἴδια κατὰ συμβεβηκός). Vgl. die zum ersten Stück angegebene Literatur über die griechische Philosophie und unten S. 188 11 ff.

126 29. Die Idee der Kraft entsteht aus der Beobachtung der Veränderungen an äußeren Dingen und des beständigen Wechsels der Ideen in unserem Inneren. Der letztere ist zum Teil auf die Einwirkung äußerer Objekte auf unsere

Sinne, zum Teil auf unsere eigene Wahlentscheidung zurückzuführen. Da wir nun bei diesem Wechsel eine gewisse Gleichförmigkeit bemerken, bilden wir die Idee von Kräften, welche sich als aktive und passive unterscheiden lassen. So hat z. B. die Sonne die Kraft, das Wachs zu bleichen, und dieses die Kraft, von der Sonne gebleicht zu werden. Die Idee der passiven Kraft gewinnen wir an den sinnlich gegebenen Dingen, die der aktiven aus der Reflexion auf die Tätigkeit unseres Geistes. Vgl. Locke a. a. O. Buch II Kap. 21.

Menzer.

---

XII.

# Berkeley.

### Von den abstrakten Ideen.

VI. — — — Wer nicht durchaus ein Fremdling in Schriften und Disputationen der Philosophen ist, muß zugeben, daß kein kleiner Teil von ihnen sich auf abstrakte Ideen bezieht. Man nimmt an, daß sie vorzugsweise das Objekt der Wissenschaften bilden, welche die Namen Logik und Metaphysik tragen, und überhaupt derjenigen, welche für die abstraktesten und höchsten Lehrobjekte gelten. In ihnen allen wird man schwerlich eine Frage behandelt finden ohne die Voraussetzung, daß abstrakte Ideen im Geiste existieren und daß er mit ihnen wohlbekannt sei.

VII. Allseitig wird anerkannt, daß die Eigenschaften oder Beschaffenheiten der Dinge nicht einzeln für sich und gesondert von allen anderen in Wirklichkeit existieren, sondern daß jedesmal mehrere von ihnen in demselben Objekt gleichsam miteinander vermischt und verbunden sind. Doch man sagt uns, daß der Geist sich selbst abstrakte Ideen bilde, da er fähig ist, jede Eigenschaft einzeln zu betrachten, oder sie von den anderen Eigenschaften, mit welchen sie vereinigt sind, abzusondern. Wenn z. B. durch den Gesichtssinn ein ausgedehntes, farbiges und bewegtes Objekt wahrgenommen worden ist, so bildet, sagt man, der Geist, indem er diese gemischte oder zusammengesetzte Idee in ihre einfachen Bestandteile auflöst und einen jeden derselben für sich mit Ausschluß der übrigen betrachtet, die abstrakten Ideen der Ausdehnung, Farbe, Bewegung. Nicht als ob es möglich wäre, daß Farbe oder Bewegung ohne Ausdehnung existieren; es soll nur der Geist für sich selbst durch Abstraktion die Idee der Farbe ohne Ausdehnung und der Bewegung ohne Farbe und Ausdehnung bilden können.

VIII. Da ferner der Geist beobachtet hat, daß bei den einzelnen durch die Sinne wahrgenommenen Ausdehnungen etwas Gleiches, ihnen

allen Gemeinsames ist, und etwas anderes, den einzelnen Ausdehnungen Eigentümliches, wie diese oder jene Form oder Größe, wodurch sie sich voneinander unterscheiden: so betrachtet er das Gemeinsame besonders oder scheidet es als ein Objekt für sich ab, und bildet demgemäß eine sehr abstrakte Idee einer Ausdehnung, die weder Linie, noch Fläche, noch Körper ist, noch auch eine bestimmte Form oder Größe hat, sondern eine von diesem allem abgelöste Idee ist. In gleicher Weise bildet der Geist, indem er von den einzelnen sinnlich perzipierten Farben dasjenige wegläßt, was sie voneinander unterscheidet, und nur dasjenige zurückbehält, was allen gemeinsam ist, eine Idee von Farbe *in abstracto*, die weder rot, noch blau, noch weiß, noch irgend eine andere bestimmte Farbe ist. In gleicher Art wird auch die abstrakte Idee der Bewegung, welche gleichmäßig allen einzelnen sinnlich wahrgenommenen Bewegungen entspricht, dadurch gebildet, daß die Bewegung nicht nur abgesondert von dem bewegten Körper, sondern ebenso auch von der beschriebenen Figur und von allen besonderen Richtungen und Geschwindigkeiten betrachtet wird.

IX. Wie der Geist sich abstrakte Ideen von Eigenschaften oder Beschaffenheiten bildet, so erlangt er durch denselben Akt der sondernden Unterscheidung oder Vorstellungszerlegung auch abstrakte Ideen von den mehr zusammengesetzten Dingen, welche verschiedene zusammen existierende Eigenschaften enthalten. Hat zum Beispiel der Geist beobachtet, daß Peter, Jakob und Johann einander durch gewisse, ihnen allen gemeinsam zukommende Beschaffenheiten der Gestalt und anderer Eigenschaften gleichen, so läßt er aus der komplexen oder zusammengesetzten Idee, die er von Peter, Jakob und anderen einzelnen Menschen hat, dasjenige weg, was einem jeden von ihnen eigentümlich ist, behält nur dasjenige zurück, was ihnen allen gemeinsam ist, und bildet so eine abstrakte Idee, an welcher alle einzelnen gleichmäßig teilhaben, indem er von allen den Umständen und Unterschieden, welche sie zu irgend einer Einzelexistenz gestalten können, gänzlich abstrahiert und dieselben ausscheidet. Auf diese Weise, sagt man, erhalten wir die abstrakte Idee des Menschen oder, wenn wir lieber wollen, der Menschheit oder der menschlichen Natur. Darin liegt zwar die Idee der Farbe, da kein Mensch ohne Farbe ist; aber dies kann weder die weiße, noch die schwarze, noch irgend eine andere einzelne Farbe sein, weil es keine einzelne Farbe gibt, an der alle Menschen teilhaben. Ebenso liegt darin auch die Idee der Körpergestalt, aber dies ist weder eine große, noch eine kleine, noch eine mittlere Gestalt, sondern etwas von diesen allen Abstrahiertes. Das gleiche gilt von allen übrigen. Da es ferner eine große Menge anderer Geschöpfe gibt, die in einigen Teilen,



aber nicht in allen, mit der abstrakten Idee Mensch übereinstimmen, so läßt der Geist die Teile weg, welche den Menschen eigentümlich sind, behält nur diejenigen, welche allen lebenden Wesen gemeinsam sind, und bildet so die Idee des „*animal*“ (tierisches Wesen), worin nicht nur von allen einzelnen Menschen, sondern auch von allen Vögeln, Vierfüßlern, Fischen und Insekten abstrahiert wird. Die wesentlichen Teile der abstrakten Idee eines Tieres (*animal*) sind: Körper, Leben, Sinnesempfindung und freiwillige Bewegung. Unter „Körper“ wird verstanden ein Körper ohne irgend eine besondere Gestalt oder Figur, da keine solche allen Tieren gemeinsam ist, ohne Bedeckung mit Haaren, Federn oder Schuppen u. s. w., aber auch nicht nackt, da Haare, Federn, Schuppen und Nacktheit unterscheidende Eigentümlichkeiten einzelner Tiere sind und darum aus der abstrakten Idee wegbleiben. Aus demselben Grunde darf die freiwillige Bewegung weder ein Gehen, noch ein Fliegen, noch ein Kriechen sein; sie ist nichtsdestoweniger eine Bewegung, — was für eine Bewegung aber, ist nicht leicht zu begreifen.

X. Ob andere diese wunderbare Fähigkeit der Ideenabstraktion besitzen, können sie uns am besten sagen; was mich betrifft, so finde ich in der Tat in mir eine Fähigkeit, mir die Ideen der einzelnen Dinge, die ich wahrgenommen habe, vorzustellen oder zu vergegenwärtigen, und dieselben mannigfach zusammenzusetzen und zu teilen. Ich kann mir einen Mann mit zwei Köpfen oder auch die oberen Teile eines Menschen mit dem Leibe eines Pferdes verbunden vorstellen. Ich kann die Hand, das Auge, die Nase, jedes für sich abstrakt oder getrennt von den übrigen Teilen des Körpers betrachten. Was für eine Hand oder was für ein Auge ich dann auch mir vorstellen mag, so muß doch dieser Hand oder diesem Auge irgend eine bestimmte Gestalt und Farbe zukommen. Ebenso muß auch die Idee eines Mannes, die ich mir bilde, entweder die eines weißen oder eines schwarzen oder eines rothäutigen, eines gerade oder krumm gewachsenen, eines großen oder kleinen oder eines Mannes von mittlerer Größe sein. Es ist mir unmöglich, durch angestrengtes Denken die oben beschriebene abstrakte Idee zu erfassen. Ebenso unmöglich ist es mir, die abstrakte Idee einer Bewegung ohne einen sich bewegenden Körper, die weder schnell noch langsam, weder krummlinig noch geradlinig ist, zu bilden, und das gleiche gilt von jeder anderen abstrakten allgemeinen Idee. Um mich genauer zu erklären: ich finde mich selbst befähigt zur Abstraktion in einem Sinne, und zwar so, daß ich gewisse einzelne Teile oder Eigenschaften gesondert von anderen betrachte, mit denen sie zwar in irgendwelchem Objekt vereinigt sind, ohne die sie aber in Wirklichkeit existieren können.

Aber ich finde mich nicht befähigt, diejenigen Eigenschaften voneinander durch Abstraktion zu trennen oder gesondert zu betrachten, welche nicht möglicherweise ebenso gesondert existieren können; auch kann ich nicht einen allgemeinen Begriff durch Abstraktion von den besonderen in der vorhin bezeichneten Weise bilden. In diesen beiden letzteren Bedeutungen aber wird eigentlich der Terminus Abstraktion gebraucht. Auch ist die Annahme nicht unbegründet, daß die meisten Menschen zugeben werden, mit mir in gleichem Falle zu sein. Die meisten Menschen, welche schlicht und ungelehrt sind, machen keinen Anspruch auf den Besitz abstrakter Begriffe. Man sagt, sie seien schwierig und nicht ohne Mühe und Studium zu erlangen. Wir dürfen nach dem obigen vernünftigerweise schließen, daß, wenn es abstrakte Begriffe gibt, dieselben nur bei Gelehrten sich finden.

XI. Ich schreite nun zur Prüfung dessen fort, was zur Verteidigung der Lehre von der Abstraktion vorgebracht werden kann, und versuche zu entdecken, was es sei, wodurch wissenschaftliche Männer bewogen werden, eine Meinung anzunehmen, welche dem gemeinen Menschenverstande so fremd ist, wie diese es zu sein scheint. Ein kürzlich verstorbener, mit Recht geschätzter Philosoph hat ohne Zweifel dieser Meinung Vorschub geleistet, da er zu denken scheint, der Besitz abstrakter Ideen sei das, was zwischen der Verstandeskraft des Menschen und der Tiere den größten Unterschied ausmache. „Der Besitz allgemeiner Ideen," sagte er, „begründet einen durchgängigen Unterschied zwischen dem Menschen und den vernunftlosen Wesen und ist ein Vorzug, der den Fähigkeiten der letzteren in keiner Weise erreichbar ist. Denn es ist offenbar, daß wir bei ihnen keine Spuren des Gebrauches allgemeiner Zeichen für universale Ideen finden, sonach haben wir Grund anzunehmen, daß sie nicht die Fähigkeit zu abstrahieren oder allgemeine Ideen zu bilden besitzen, da sie keine Worte oder irgendwelche allgemeine Zeichen gebrauchen." Und bald darauf: „Demgemäß dürfen wir, denke ich, annehmen, daß hierin der spezifische Unterschied der Tiere von den Menschen bestehe; dieser eigentümliche Unterschied sondert sie gänzlich und erweitert sich zuletzt zu einem so beträchtlichen Abstande. Denn haben die Tiere überhaupt irgendwelche Vorstellungen und sind sie nicht, wie einige wollen, bloße Maschinen, so können wir nicht leugnen, daß sie in einem gewissen Sinne Vernunft besitzen. Ebenso offenbar wie die Tatsache, daß sie Sinne besitzen, scheint mir auch dies zu sein, daß einige von ihnen in gewissen Fällen Schlüsse ziehen, aber nur mittels solcher Einzelvorstellungen, wie sie dieselben von ihren Sinnen empfangen. Auch die obersten Tierklassen bleiben in diese engen Grenzen gebannt, ohne sie durch irgendwelche Abstraktion erweitern zu können"



(Versuch über den menschlichen Verstand, Buch II, Kapitel XI, 10 und 11). Ich stimme diesem gelehrten Schriftsteller unbedenklich darin bei, daß den Fähigkeiten der Tiere die Abstraktion durchaus unerreichbar ist; nur fürchte ich, daß, wenn hierin ihr Unterscheidungsmerkmal liegen soll, sehr viele von denen, die für Menschen gelten, mit ihnen in eine Klasse zu setzen sind. Der hier angegebene Grund, den Tieren keine abstrakten Ideen zuzuschreiben, liegt darin, daß wir bei ihnen keinen Gebrauch von Worten oder anderen allgemeinen Zeichen beobachten. Dieser Grund ruht auf der Voraussetzung, daß der Gebrauch von Worten an den Besitz allgemeiner Ideen geknüpft sei, woraus folgt, daß Menschen, die sich der Sprache bedienen, fähig sind zu abstrahieren oder ihre Ideen zu verallgemeinern. Daß dies der Sinn und die Folgerung des Verfassers ist, geht ferner aus seiner Antwort auf die Frage hervor, die er an einer anderen Stelle aufwirft: „Da doch alle existierenden Dinge Einzelobjekte sind, wie gelangen wir zu allgemeinen Bezeichnungen?" Er antwortet: „Worte werden dadurch allgemein, daß sie zu Zeichen allgemeiner Ideen gemacht werden" (a. a. O. Buch III, Kapitel III, 6). Es scheint jedoch, daß ein Wort allgemein wird, indem es als Zeichen gebraucht wird nicht für eine abstrakte allgemeine Idee, sondern für mehrere Einzelideen, deren jede es besonders im Geiste anregt. Wird zum Beispiel gesagt: die Bewegungsänderung ist proportional der angewandten Kraft, oder: alles Ausgedehnte ist teilbar, so sind diese Regeln von Bewegung und Ausdehnung im allgemeinen zu verstehen; dennoch folgt nicht, daß sie in meinem Geiste eine Vorstellung von Bewegung ohne einen bewegten Körper oder ohne eine bestimmte Richtung und Geschwindigkeit anregen, oder daß ich eine abstrakte allgemeine Idee einer Ausdehnung bilden müsse, die weder Linie, noch Fläche, noch Körper, weder groß noch klein, weder schwarz noch weiß noch rot, noch von irgend einer anderen bestimmten Farbe sei; sondern es liegt darin nur, daß das Axiom von der Bewegung sich gleichmäßig bewahrheitet, welche Bewegung ich auch immer betrachten mag: sei sie schnell oder langsam, senkrecht, wagerecht oder schräg, sei sie die Bewegung dieses oder jenes Objektes. Ebenso bewahrheitet sich der andere Satz bei jeder besonderen Ausdehnung, wobei es keinen Unterschied macht, ob sie eine Linie oder eine Fläche oder ein Körper, ob sie von dieser oder jener Größe oder Figur ist.

XII. Indem wir beobachten, wie Ideen allgemein werden, gelangen wir zu einem richtigeren Urteil darüber, wie Worte dies werden. Ich muß hier bemerken, daß ich nicht absolut die Existenz von allgemeinen Ideen, sondern nur die von abstrakten allgemeinen Ideen

leugne; denn an den obigen Stellen, wo allgemeine Ideen erwähnt werden, ist stets vorausgesetzt, daß sie durch Abstraktion gebildet sind, auf die in VIII und IX auseinandergesetzte Weise. Wollen wir nun mit unseren Worten einen bestimmten Sinn verbinden und nur von Begreiflichem reden, so müssen wir, glaube ich, anerkennen, daß eine Idee, die an und für sich eine Einzelvorstellung ist, allgemein dadurch wird, daß sie dazu verwendet wird, alle anderen Einzelvorstellungen derselben Art zu repräsentieren oder statt ihrer aufzutreten. Damit dies durch ein Beispiel klar werde, stelle man sich vor, daß ein Mathematiker den Nachweis führe, wie eine Linie in zwei gleiche Teile zu zerlegen ist. Er zeichnet etwa eine schwarze Linie von der Länge eines Zolls; diese Linie, die an und für sich eine einzelne Linie ist, ist nichtsdestoweniger mit Rücksicht auf das, was durch sie bezeichnet wird, allgemein, da sie, wie sie hier gebraucht wird, alle einzelnen Linien, wie diese auch immer beschaffen sein mögen, repräsentiert, so daß, was von ihr bewiesen ist, von allen Linien, oder mit anderen Worten, von einer Linie im allgemeinen bewiesen ist. Ebenso, wie die einzelne Linie dadurch, daß sie als Zeichen dient, allgemein wird, so ist der Name Linie, der an sich partikular ist, dadurch, daß er als Zeichen dient, allgemein geworden. Und wie die Allgemeinheit jener Idee nicht darauf beruht, daß sie ein Zeichen für eine abstrakte oder allgemeine Linie wäre, sondern darauf, daß sie ein Zeichen für alle einzelnen geraden Linien ist, die existieren können, so muß auch angenommen werden, daß das Wort Linie seine Allgemeinheit derselben Ursache verdanke, nämlich dem Umstande, daß es verschiedene einzelne Linien unterschiedslos bezeichnet.

XIII. Um dem Leser eine noch klarere Einsicht in die Natur abstrakter Ideen und in die Anwendungen, um derentwillen man ihrer zu bedürfen glaubt, zu verschaffen, will ich noch folgende Stelle aus dem „Versuch über den menschlichen Verstand“ anführen: „Abstrakte Ideen sind Kindern oder im Denken noch ungeübten Personen nicht so leicht verständlich oder faßbar, wie Einzelideen; soweit sie dies den Erwachsenen sind, sind sie es nur durch den beständigen, gewohnten Gebrauch geworden. Achten wir genau auf sie, so werden wir finden, daß allgemeine Ideen Gebilde und Erfindungen des Geistes sind, die nicht ohne Schwierigkeit hergestellt werden und sich nicht so leicht von selbst einstellen, wie wir zu glauben geneigt sind. Erheischt es z. B. nicht einige Mühe und Geschicklichkeit, die allgemeine Idee eines Dreiecks zu bilden, die doch noch keine der abstraktesten, umfassendsten und schwierigsten ist? Es soll die Idee eines Dreiecks gebildet werden, welches weder schiefwinklig noch rechtwinklig, weder gleichseitig noch



gleichschenklig noch ungleichschenklig ist, sondern alles dieses und zugleich auch nichts von diesem. In der Tat ist dies etwas Unvollständiges, das nicht existieren kann, eine Idee, in welcher einige Teile verschiedener und miteinander unvereinbarer Ideen verbunden sind. Allerdings bedarf der Geist in seinem gegenwärtigen unvollkommenen Zustande solcher Ideen und eilt möglichst sie zu bilden zum Zweck der Mitteilung und Erweiterung der Erkenntnis, da er zu beidem von Natur eine sehr starke Neigung hat. Doch läßt sich mit Recht vermuten, daß solche Ideen Merkmale unserer Unvollkommenheit sind. Zum mindesten reicht das Gesagte hin, zu beweisen, daß die abstraktesten und allgemeinsten Ideen nicht diejenigen sind, mit welchen der Geist zuerst und am leichtesten vertraut wird, nicht diejenigen, auf welche seine ersten Kenntnisse sich beziehen“ (a. a. O. IV, Kapitel VII, 9). Falls irgend jemand die Fähigkeit besitzt, in seinem Geiste eine solche Dreiecksidee zu bilden, wie sie hier beschrieben ist, so ist es vergeblich, sie ihm abdisputieren zu wollen; ich unternehme das nicht. Mein Wunsch geht nur dahin, der Leser möge sich vollständig und mit Gewißheit überzeugen, ob er eine solche Idee habe oder nicht. Und dies, denke ich, kann für niemand eine schwer zu lösende Aufgabe sein. Was kann einem jeden leichter sein, als ein wenig in seinen eigenen Gedankenkreis hineinzuschauen und zu erproben, ob er eine der Beschreibung, welche hier von der allgemeinen Idee eines Dreiecks gegeben worden ist, entsprechende Idee habe oder erlangen könne: die Idee eines Dreiecks, welches weder schiefwinklig noch rechtwinklig, weder gleichseitig noch gleichschenklig noch ungleichseitig, sondern dieses alles und zugleich auch nichts von diesem ist?

XIV. Es wird hier vieles von der Schwierigkeit gesagt, welche sich an abstrakte Ideen knüpfe, von der Mühe und Kunst, die erforderlich sei, um sie zu bilden. Es ist auch gar nicht zu bezweifeln, daß es großer Mühe und Anstrengung des Geistes bedarf, unser Denken von den Einzelobjekten loszumachen und sich zu den hohen Spekulationen zu erheben, die sich auf abstrakte Ideen beziehen. Die natürliche Konsequenz hieraus scheint doch zu sein, daß etwas so Schwieriges, wie die Bildung abstrakter Ideen, nicht notwendig für die Gedankenmitteilung sei, die etwas allen Klassen der Menschen so Leichtes und Gewöhnliches ist. Doch man sagt uns, wenn sie Erwachsenen naheliegend und leicht zu sein scheinen, so seien sie dies nur durch beständigen und gewöhnlichen Gebrauch geworden. Nun möchte ich gern wissen, zu welcher Zeit die Menschen damit beschäftigt sind, jene Schwierigkeit zu überwinden und sich mit jenen notwendigen

Mitteln zur Unterredung zu versorgen. Dies kann nicht dann geschehen, wenn sie erwachsen sind, denn zu dieser Zeit sind sie, wie es scheint, sich keiner derartigen Bemühung bewußt; somit bleibt nur übrig, daß es ein Werk ihrer Kindheit ist. Gewiß wird man finden, daß die große und vielfache Mühe der Bildung abstrakter Ideen eine harte Aufgabe für dies zarte Alter ist. Ist es nicht schwer, sich vorzustellen, daß ein paar Kinder nicht miteinander von ihren Zuckerbohnen und Klappern und ihrem anderen Tand plaudern können, wenn sie nicht zuvor zahllose Widersprüche miteinander vereinigt und so in ihrem Geist abstrakte allgemeine Ideen gebildet und dieselben an jeden Gemeinnamen, dessen sie sich bedienen, geknüpft haben?

XV. Auch glaube ich, daß diese zur Erweiterung der Erkenntnis ganz ebensowenig wie zur Mitteilung erforderlich sind. Es wird, wie ich wohl weiß, entschieden behauptet, daß alle Erkenntnis und Beweisführung allgemeine Begriffe betreffe, und ich stimme meinerseits dieser Behauptung völlig bei; doch scheint mir, daß diese Begriffe nicht durch Abstraktion in der vorhin bezeichneten Weise gebildet sind; denn Allgemeinheit besteht, soviel ich begreifen kann, nicht in dem absoluten positiven Wesen oder Begriffe von irgend etwas, sondern in der Beziehung, in welcher etwas zu anderem einzelnen steht, was dadurch bezeichnet oder vertreten wird. Dadurch geschieht es, daß Dinge, Namen oder Begriffe, die ihrer eigenen Natur nach partikular sind, allgemein werden. Wenn ich irgend einen Satz aus der Lehre vom Dreieck beweise, so nimmt man an, daß ich den allgemeinen Begriff des Dreiecks im Auge habe; dies muß aber nicht so verstanden werden, als ob ich eine Idee eines Dreiecks, das weder gleichseitig noch ungleichseitig noch gleichschenklig wäre, bilden könnte, sondern nur so, daß das einzelne Dreieck, welches ich betrachte, gleichgültig ob dasselbe von dieser oder jener Art sei, geradlinige Dreiecke aller Art repräsentiert oder statt derselben steht und in diesem Sinne allgemein ist. Dieses alles scheint sehr klar zu sein und keine Schwierigkeit zu enthalten.

XVI. Doch mag hier gefragt werden, wie wir anders wissen können, daß ein Satz von allen einzelnen Dreiecken wahr sei, als wenn wir ihn zuerst an der abstrakten Idee eines Dreiecks, die von allen einzelnen gleichmäßig gilt, bewiesen gesehen haben. Denn daraus, daß gezeigt sein mag, eine Eigenschaft komme irgend einem einzelnen Dreieck zu, folgt ja doch nicht, daß sie gleicherweise auch irgend einem anderen Dreieck zukomme, welches nicht in jeder Beziehung identisch mit jenem ist. Habe ich z. B. gezeigt, daß die drei Winkel eines gleichschenkligen, rechtwinkligen Dreiecks zwei rechten Winkeln gleich sind, so kann ich



hieraus nicht schließen, daß das nämliche von allen Dreiecken gilt, welche weder einen rechten Winkel noch zwei einander gleiche Seiten haben. Es scheint demnach, daß wir, um gewiß zu sein, daß dieser Satz allgemein wahr ist, entweder einen besonderen Beweis für jedes einzelne Dreieck führen müssen, was unmöglich ist, oder es ein für allemal zeigen müssen an der allgemeinen Idee eines Dreiecks, woran alle einzelnen unterschiedslos teilhaben und wodurch sie alle gleichmäßig repräsentiert werden. Darauf antworte ich, daß, obschon die Idee, die ich im Auge habe, während ich den Beweis führe, zum Beispiel die Idee eines gleichschenkligen, rechtwinkligen Dreiecks ist, dessen Seiten von einer bestimmten Länge sind, ich nichtsdestoweniger gewiß sein kann, derselbe Beweis finde Anwendung auf alle anderen geradlinigen Dreiecke, von welcher Form oder Größe sie auch immer sein mögen, und zwar darum, weil weder der rechte Winkel noch die Gleichheit zweier Seiten noch auch die bestimmte Länge der Seiten irgendwie bei der Beweisführung in Betracht gezogen worden sind. Zwar trägt das Gebilde, welches ich vor Augen habe, alle diese Besonderheiten an sich, aber es ist durchaus keine Erwähnung derselben in dem Beweise des Satzes geschehen. Es ist nicht gesagt worden, die drei Winkel seien darum zwei rechten gleich, weil einer von ihnen ein rechter sei, oder weil die Seiten, welche diesen einschließen, gleich lang seien; das zeigt ausreichend, daß der Winkel, der ein rechter ist, ein schiefer hätte sein können und die Seiten ungleich, und daß nichtsdestoweniger der Beweis gültig geblieben wäre. Aus diesem Grunde und nicht darum, weil ich von der abstrakten Idee eines Dreiecks den Beweis geführt hätte, schließe ich, daß das von einem einzelnen rechtwinkligen, gleichschenkligen Dreieck Erwiesene von jedem schiefwinkligen und ungleichseitigen Dreieck wahr ist. Es muß hier zugegeben werden, daß es möglich ist, eine Figur bloß als Dreieck zu betrachten, ohne daß man auf die besonderen Eigenschaften der Winkel oder Verhältnisse der Seiten achtet. Insoweit kann man abstrahieren; aber dies beweist keineswegs, daß man eine abstrakte allgemeine widersinnige Idee eines Dreiecks bilden könne. In gleicher Art können wir Peter, insofern er ein Mensch ist oder insofern er ein lebendes Wesen ist, betrachten, ohne die vorerwähnte abstrakte Idee eines Menschen oder eines lebenden Wesens zu bilden, indem wir nicht alles Wahrgenommene in Betracht ziehen.

George Berkeley (1685—1753) sieht seine philosophische Aufgabe vornehmlich in der Widerlegung von zwei Grundirrtümern: des Glaubens an die Existenz einer Körperwelt außerhalb unseres Bewußtseins und der Annahme

von abstrakten Begriffen. In Bezug auf die erste Frage lautet seine Antwort: Es gibt nichts als Geister und deren Bewußtseinstätigkeiten. Auf die zweite Frage gibt das mitgeteilte Stück die Antwort. B. zeigt sich hier als einen Vertreter des konsequenten Nominalismus, das heißt der schon im Mittelalter vertretenen Ansicht, daß die *universalia* (das Allgemeine, die Begriffe) keine Realität haben, sondern nur Vorstellungen, nur Namen (*nomina*) sind. Einen dieser Lehre entgegengesetzten Standpunkt (Realismus) findet der Leser in den Lesestücken aus Plato vertreten. Vergleiche auch die Erläuterungen zu Lesestück VI.

Die beiden Hauptschriften B.s heißen: „*Three dialogues between Hylas and Philonous*“ 1743, übersetzt von R. Richter in der Philos. Bibliothek und „*A treatise concerning the principles of human knowledge*“ 1710, übersetzt von Fr. Überweg in der Philos. Bibliothek. Aus diesem Werk (unter Zugrundelegung der genannten Übersetzung) ist unser Lesestück genommen. Eine Gesamtausgabe der Werke B.s in vier Bänden erschien im Jahre 1871 (Fraser ist der Herausgeber). Klare Darstellungen seiner Lehre findet der Leser bei Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, 6. Auflage, S. 193—199, und Vorländer, Gesch. der Phil. 2. Aufl. II, S. 104—110.

135 3. Bei B. bedeutet Idee wie bei Locke so viel wie Bewußtseinsinhalt überhaupt. — Die Terminologie in Bezug auf das Wort „abstrakt“ ist nicht eine feststehende. Man stellt „abstrakt“ in Gegensatz zu „konkret“ und nennt die Vorstellungen „konkret“, welche sich auf einen selbständig existierenden Gegenstand (zum Beispiel: Baum), diejenigen „abstrakt“, welche sich auf etwas nur unselbständig Existierendes beziehen (die Farbe als Eigenschaft an vielen einzelnen Dingen). Dieser hauptsächlich in der Grammatik gebräuchlichen Unterscheidung stellt die Logik den Gegensatz der allgemeinen Begriffe und der nur für Einzelnes geltenden Vorstellungen gegenüber, wobei gleichgültig ist, ob ein solcher Begriff für selbständig existierende Gegenstände gilt oder nicht (zum Beispiel: Baum — Bewegung). Das Verfahren, durch das wir zu solchen Begriffen kommen, nennen wir Abstraktion. In diesem bildet man durch Reflexion auf die gleichen Merkmale und Abstraktion von den ungleichartigen Merkmalen einzelner Dinge den allgemeinen Begriff (zum Beispiel: Eiche, Buche, Fichte, Tanne u. s. w. — Baum). Falsch ist es, wenn man nur von einem Fortlassen der besonderen Merkmale des einzelnen Dinges spricht, es muß ein bestimmtes Prinzip sein, wonach die Abstraktion sich richtet. Dies Prinzip wird gegeben durch praktische (zum Beispiel: Nutzholz) und wissenschaftliche Gesichtspunkte (zum Beispiel: Einteilung der Menschen in Rassen), schließlich letzte Erkenntnisprinzipien (zum Beispiel: Physisches und Psychisches). Vergleiche Überweg, System der Logik, 1882, § 47 und 51, und Th. Lipps, Grundzüge der Logik, 1893, S. 124 ff., R. Lehmann, Lehrbuch der philosophischen Propädeutik, 2. Aufl. 1907, S. 21 f. Man beachte, wie B. die beiden Bedeutungen von „abstrakt“ miteinander vermischt.

135 8. „Geist“ definiert B. wie folgt: ein Geist ist ein einfaches, unteilbares, tätiges Wesen, welches, sofern es Ideen perzipiert, Verstand, und sofern es sie hervorbringt oder anderweitig in Bezug auf sie tätig ist, Wille heißt.



137 39. Man vergleiche die Beispiele, welche B. 137 23 ff. gegeben hat. Er spricht dort nur von Teilen, aber nicht von Eigenschaften. Diese können nicht, wie es oben heißt, in Wirklichkeit existieren. B.s Ausdrucksweise ist hier etwas ungenau.

138 19. Es ist Locke gemeint, wie sich aus dem folgenden ergibt.

138 35. Dies hatte Descartes gelehrt. Über die Psychologie der Tiere vergleiche W. Wundt, Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele, 4. Auflage 1906.

139 17. Das dritte Buch des Lockeschen Hauptwerkes enthält seine Sprachphilosophie. Das Kapitel, aus welchem B. zitiert, hat die Überschrift: „Über allgemeine Ausdrücke.“

140 15. B. wendet hier gerade das an, was er bestreitet. Wie kann eine einzelne Linie überhaupt als Beweismittel benützt werden? Wie kommen wir überhaupt dazu, ein Einzelnes im Hinblick auf ein Allgemeines zu denken? Die Linie repräsentiert nicht durch das, was an ihr eigenartig ist, was sie zu einer einzelnen Linie (hier: Schwärze und Länge von 25 Zoll) macht, sondern durch das, was jede Linie, also auch diese einzelne, zur Linie macht. Nicht das sinnlich Wahrnehmbare an ihr, sondern die unsinnlichen Eigenschaften, wie sie die Mathematik von der Linie bestimmt, ermöglichen das, was B. Repräsentation nennt.

143 37. Die Schwierigkeiten, welche B. entwickelt hat, gehören zu den ungelösten Problemen des menschlichen Denkens und haben die Philosophen vielfach beschäftigt. Die menschlichen Sinne haben nur eine begrenzte Auffassungsfähigkeit gegenüber der Vielheit der einzelnen Vorstellungen, die in unserem Bewußtsein auftreten. Wären wir auf den jeweiligen Bestand unseres Bewußtseins angewiesen, so würde der Umkreis unseres Wissens ein höchst dürftiger sein und das menschliche Denken und Handeln würde allen Zusammenhang verlieren müssen. Als ein Mittel, einen solchen zu geben, kennen wir das Gedächtnis. Doch dies Mittel ist bekanntlich ein verhältnismäßig unzureichendes. Es genügt nicht der durch die praktischen Forderungen des Lebens gegebenen Notwendigkeit, unerschütterliche, für alle Fälle geltende, von allen Menschen anerkannte Einsichten zu geben. Diesen Mangel versucht die Wissenschaft zu beseitigen. Ihr Ziel ist stets: eine allgemeingültige Erkenntnis zu gewinnen. Von den populären Vorstellungen über das Wesen der Dinge und über die Gleichmäßigkeit der Vorgänge in der Natur steigt sie auf dem Wege immer höherer Abstraktion empor zu festumgrenzten und klar bestimmten Begriffen von den Dingen und stets gleichbleibenden Gesetzen der Natur. An die Stelle der anschaulichen, am einzelnen haftenden Auffassung ist das verstandesmäßige, das Allgemeine erfassende Erkennen getreten, welches in der Logik und Mathematik hauptsächlich die Grundlage findet für die Konstruktion der Wirklichkeit. Doch durch diese begriffliche Konstruktion ist ein Gedankenzusammenhang geschaffen, den wir niemals durch die Sinne wahrnehmen oder im vorstellenden Bewußtsein erfahren oder, wenn man will, erleben können. Man denke zum Beispiel an die mathematische Linie oder das Fallgesetz, Begriffe wie Volk, Menschheit. Zwischen diesen

beiden Arten des Aufnehmens der Wirklichkeit: begrifflicher Konstruktion und sinnlicher Auffassung (als Zusammenhang im Bewußtsein) besteht eine unüberbrückbare Kluft. Man verdeutliche sich diesen Widerstreit an dem Atombegriff. Der Verstand fordert ein letztes Unteilbares, daher Unausgedehntes, die Sinne können dieser Forderung nicht genügen und es ist unmöglich, ohne den Atombegriff aufzugeben, aus Unausgedehntem das Ausgedehnte sich zusammengesetzt zu denken. Man vergleiche die Vorbemerkung zu Plato, ferner Anmerkung zu 182 11. Eine gute Einführung in diese Frage bietet die Philosophie der Eleaten, vergleiche die Darstellung von Gomperz, Griechische Denker, 1. Auflage, Bd. I, 134 ff. Menzer.

XIII.

# Leibniz.

## Die Monadologie.

1. Die Monade, von der wir hier sprechen werden, ist nichts anderes als eine einfache Substanz, aus der sich die zusammengesetzten Dinge bilden; „einfach“ bedeutet „ohne Teile“.

2. Solche einfachen Substanzen muß es geben, weil es zusammengesetzte Dinge gibt; denn das Zusammengesetzte ist nichts anderes als eine Anhäufung oder ein Aggregat der einfachen Substanzen.

3. Nun gibt es da, wo es keine Teile gibt, auch keine Ausdehnung, keine Gestalt und keine Teilbarkeit. Diese Monaden sind also die wahren Atome der Natur und mit einem Wort: die Elemente der Dinge.

4. Es ist bei ihnen auch keine Auflösung zu befürchten, und man kann sich auf keine Weise vorstellen, wie eine einfache Substanz auf natürlichem Wege untergehen könnte.

5. Aus demselben Grunde kann man sich auch nicht vorstellen, wie eine einfache Substanz auf natürlichem Wege entstehen könnte, da sie durch Zusammensetzung nicht gebildet werden kann.

6. Man darf daher sagen, daß die Monaden nur mit einem Schlage anfangen oder aufhören können, das heißt sie können nur durch Erschaffung anfangen und nur durch Vernichtung aufhören, während das Zusammengesetzte aus Teilen entsteht oder in Teile sich auflöst.

7. Es gibt auch kein Mittel zu erklären, wie eine Monade durch irgend ein anderes Erschaffenes in ihrem Innern eine Veränderung oder einen Wechsel erfahren könnte, da man nichts in sie hineinzubringen, noch eine innere Bewegung in ihr vorzustellen vermag, die darin erregt, gelenkt, vermehrt oder vermindert würde, wie dies beim Zusammengesetzten möglich ist, wo ein Wechsel unter den Teilen stattfindet. Die Monaden haben keine Fenster, durch die etwas in sie hinein- oder aus ihnen herausgehen könnte. Die Accidenzen können sich von den Substanzen nicht ablösen, noch außerhalb ihrer sich bewegen, wie es ehemals die „sinnlichen Eigenschaften“ bei den Scholastikern taten.

Sonach kann weder eine Substanz noch ein Accidens von außen in eine Monade hineingelangen.

8. Trotzdem müssen doch die Monaden gewisse Eigenschaften haben, denn sonst könnte man nicht einmal sagen, daß sie sind. Und wenn sich die einfachen Substanzen nicht durch ihre Eigenschaften unterschieden, so gäbe es kein Mittel, überhaupt eine Veränderung in den Dingen zu bemerken. Denn das, was in dem zusammengesetzten Ding enthalten ist, kann nur von den einfachen Bestandteilen kommen; und wenn die Monaden keine Eigenschaften hätten, so wären sie voneinander nicht zu unterscheiden, zumal sie auch in der Quantität nicht verschieden sind. . . .

9. Es muß aber auch jede Monade von jeder anderen verschieden sein. Denn es gibt in der Natur niemals zwei Wesen, von denen das eine dem anderen vollkommen gleich wäre, und wo es nicht möglich wäre, einen inneren Unterschied oder einen Unterschied zu finden, der auf einer inneren, eigentlichen Bestimmung beruht.

10. Ich nehme ferner als zugestanden an, daß jedes erschaffene Wesen der Veränderung unterworfen ist, mithin auch die erschaffene Monade, und ferner, daß diese Veränderung in einer jeden ununterbrochen fortdauert.

11. Aus dem Gesagten folgt, daß die natürlichen Veränderungen der Monaden von einem inneren Prinzip herrühren, da eine äußere Ursache auf ihr Inneres keinen Einfluß haben kann.

12. Aber es muß außer dem Prinzip der Veränderung noch eine Eigentümlichkeit dessen, was sich verändert, vorhanden sein, die sozusagen die Arten und die Verschiedenheiten der einfachen Substanzen herbeiführt.

13. Diese Eigentümlichkeit muß eine Vielheit in der Einheit oder in dem Einfachen umfassen. Denn da jede natürliche Veränderung allmählich vor sich geht, so wechselt etwas, und etwas bleibt. Folglich muß es in der einfachen Substanz eine Mehrheit von Erregungen und Beziehungen geben, obgleich sie keine Teile hat.

14. Der veränderliche Zustand, der eine Vielheit in der Einheit oder in der einfachen Substanz umfaßt oder darstellt, ist nichts anderes als das, was man die Perzeption nennt. Man muß sie von der Apperzeption oder von dem Bewußtsein unterscheiden, wie sich aus dem folgenden ergeben wird. Hierin haben die Cartesianer einen groben Fehler gemacht, indem sie die Perzeptionen, deren man sich nicht bewußt wird, für nichts gerechnet haben. Dies hat sie auch zu dem Glauben geführt, daß bloß die Geister Monaden seien, und daß es keine Tierseelen oder andere Entelechien gebe. Auch haben sie deshalb, in Übereinstimmung mit der vulgären Anschauung, eine lange Betäubung



mit dem Tode im strengen Sinne verwechselt und sind dadurch in das scholastische Vorurteil geraten, daß es ganz für sich bestehende Seelen gebe. Die schwächeren Köpfe hat das dann in der Meinung von der Sterblichkeit der Seelen bestärkt.

15. Die Tätigkeit des inneren Prinzips, das den Wechsel oder den Übergang von einer Perzeption zur anderen bewirkt, kann man Begehren nennen. Allerdings kann die Begierde nicht immer vollständig zu jeder Perzeption gelangen, nach der sie strebt; aber sie erlangt immer etwas davon und gelangt zu neuen Perzeptionen.

16. Wir selbst erfahren eine Vielheit in der einfachen Substanz, wenn wir finden, daß der geringste Gedanke, dessen wir uns bewußt werden, eine Mannigfaltigkeit in seinem Gegenstande enthält. Wer also die Seele als eine einfache Substanz anerkennt, muß auch diese Vielheit in der Monade anerkennen; und Herr Bayle brauchte hier keine Schwierigkeit zu finden, wie es in seinem Wörterbuche bei dem Artikel „Rorarius“ geschieht.

17. Übrigens muß man bekennen, daß die Perzeption, und das, was von ihr abhängt, sich aus mechanischen Gründen, das heißt durch die Gestaltungen und die Bewegungen, nicht erklären läßt. Stellt man sich eine Maschine vor, die vermittels ihres Baues zu denken, zu fühlen und zu empfinden vermöchte, so kann man sie sich unter Beibehaltung derselben Verhältnisse so vergrößert denken, daß man in sie eintreten könnte wie in eine Mühle. Unter diesen Voraussetzungen wird man bei Besichtigung des Innern nur Stücke finden, von denen eines das andere treibt, aber niemals etwas, wodurch man eine Perzeption erklären könnte. Demnach muß man diese in der einfachen Substanz und nicht in dem Zusammengesetzten oder in der Maschine suchen. Also kann man auch in der einfachen Substanz nichts anderes finden als die Perzeptionen und ihre Veränderungen. Darin allein können alle inneren Tätigkeiten der einfachen Substanzen bestehen.

18. Man könnte alle einfachen Substanzen oder erschaffenen Monaden Entelechien nennen; denn sie haben in sich eine gewisse Vollkommenheit (ἔχουσι τὸ ἐντελές), sie haben eine Selbstgenügsamkeit (αὐτάρκεια), die sie zu Quellen ihrer inneren Tätigkeiten und gleichsam zu unkörperlichen Automaten macht.

19. Wenn wir alles Seele nennen wollen, was Perzeptionen und Begierden hat und zwar in dem allgemeinen Sinne, den ich eben erklärt habe, so könnten wir alle einfachen Substanzen oder erschaffenen Monaden Seelen nennen; allein da die voll bewußte Wahrnehmung etwas mehr als eine bloße Perzeption ist, so bin ich damit einverstanden, daß der allgemeine Name Monade oder Entelechie für die einfachen Sub-

stanzen genüge, die nur die Perzeption haben, und daß man bloß diejenigen Monaden Seelen nenne, deren Perzeption deutlicher und mit Erinnerung verbunden ist.

20. Denn wir erfahren an uns selbst einen Zustand, wo wir uns an nichts erinnern und keine deutliche Perzeption haben, zum Beispiel wenn wir in Ohnmacht fallen oder in einen tiefen und traumlosen Schlaf versunken sind. In diesem Zustande unterscheidet sich die Seele nicht merklich von einer einfachen Monade; allein da dieser Zustand nicht dauernd ist und die Seele wieder frei von ihm wird, so ist sie etwas mehr.

21. Daraus folgt aber keineswegs, daß dann die einfache Substanz ohne jede Perzeption ist. Das ist aus den oben entwickelten Gründen auch nicht einmal möglich; denn sie kann nicht untergehen und auch nicht ohne alle Erregung bestehen, und diese ist ja nichts anderes als ihr Perzipieren. Wenn aber eine große Menge kleiner Perzeptionen eintritt, wobei man nichts unterscheiden kann, so ist man betäubt: wie wenn man sich mehrere Male hintereinander in derselben Richtung herumdreht, wobei ein Schwindel eintritt, der uns ohnmächtig machen kann und uns nichts unterscheiden läßt. Der Tod kann die tierischen Geschöpfe eine Zeitlang in diesen Zustand versetzen.

22. Da jeder gegenwärtige Zustand einer einfachen Substanz naturgemäß eine Folge ihres vorhergehenden Zustandes ist, so kann man sagen, daß der gegenwärtige mit dem kommenden schwanger geht.

23. Da man nun bei dem Erwachen aus der Betäubung sich seiner Perzeption bewußt wird, so muß man unmittelbar vorher solche gehabt haben, obgleich man es nicht bemerkt hat; denn eine Perzeption kann auf natürliche Weise nur von einer anderen Perzeption kommen, wie eine Bewegung auf natürliche Weise nur von einer Bewegung kommen kann.

24. Man sieht daraus, daß, wenn wir nichts Bestimmtes und sozusagen Höheres und Feineres in unseren Perzeptionen hätten, wir uns immer in der Betäubung befänden. Und dies ist der Zustand der bloßen, ganz hilflosen Monaden.

25. So sehen wir auch, daß die Natur den Tieren höhere Perzeptionen gegeben hat, indem sie eine besondere Sorgfalt darauf verwandt hat, ihnen Organe zu verleihen, die mehrere Lichtstrahlen oder mehrere Luftwellen zusammenfassen, um sie durch diese Vereinigung wirksamer zu machen. Etwas Ähnliches gibt es beim Geruch, Geschmack und Getast, und vielleicht noch bei vielen anderen Sinnen, die wir nicht kennen. Ich werde nun gleich erklären, wie durch die Vorgänge in der Seele das vorgestellt wird, was in den Organen geschieht.

26. Das Gedächtnis gewährt den Seelen eine Art von Folgerichtigkeit, die der Vernunft nachahmt, von ihr aber unterschieden werden muß.



So erwarten die Tiere bei der Perzeption von etwas, was ihnen auffällt und wovon sie früher eine ähnliche Perzeption gehabt haben, kraft der Vorstellung ihres Gedächtnisses wieder das, was bei jener früheren Perzeption damit verbunden gewesen war, und neigen zu ähnlichen Gedanken wie in dem früheren Falle. Wenn man zum Beispiel den Hunden den Stock zeigt, so erinnern sie sich des Schmerzes, den er ihnen verursacht hat, und heulen oder laufen davon.

27. Die starke bildliche Vorstellung, die die Seelen erregt und bewegt, kommt entweder von der Größe oder von der Menge der vorhergegangenen Perzeptionen. Denn oft wirkt ein einmaliger starker Eindruck ebenso wie eine lange Gewohnheit oder wie viele mäßige, aber immer wiederholte Perzeptionen.

28. Insoweit, als die Folge der Perzeptionen nur durch das Prinzip des Gedächtnisses bestimmt wird, handeln die Menschen wie die Tiere; sie gleichen den Empirikern unter den Ärzten, die eine bloß praktische Erfahrung ohne Theorie haben; und wir sind bei drei Vierteln unserer Handlungen nur Empiriker. Wenn man zum Beispiel erwartet, daß es morgen Tag wird, so verhält man sich als Empiriker, da man sich darauf stützt, daß es bis jetzt immer so gewesen ist. Nur der Astronom urteilt hier nach Gründen.

29. Dagegen ist es die Kenntnis der notwendigen und ewigen Wahrheiten, die uns von den bloßen Tieren unterscheidet und bewirkt, daß wir Vernunft und Wissenschaften haben, indem sie uns zur Kenntnis unser selbst und Gottes erhebt. Und das ist es, was man die vernünftige Seele oder den Geist in uns nennt.

30. Durch die Kenntnis der notwendigen Wahrheiten und der damit verbundenen Abstraktionen erheben wir uns auch zu den auf uns selbst gerichteten Beobachtungen, die uns an das denken lassen, was man das Ich nennt, und uns erkennen lassen, daß dieses und jenes in uns ist. Und indem wir so an uns selbst denken, denken wir an das Seiende, an die Substanz, an das Einfache oder das Zusammengesetzte, an das Immaterielle und an Gott selbst, indem wir begreifen, daß das, was in uns beschränkt ist, bei ihm ohne Schranken ist. Diese auf uns selbst sich richtenden Beobachtungen liefern die hauptsächlichen Gegenstände unserer Vernunfterkenntnis.

31. Unsere Vernunfterkenntnisse stützen sich auf zwei große Prinzipien: auf den Satz des Widerspruchs, demzufolge wir für falsch erklären, was einen Widerspruch enthält, und für wahr, was dem Falschen kontradiktorisch entgegengesetzt ist.

32. Und auf den Satz des zureichenden Grundes, vermöge dessen wir annehmen, daß kein Ereignis wahr oder wirklich und keine Aus-

sage wahrhaft sein kann, wenn nicht ein zureichender Grund dafür vorhanden ist, warum es sich so und nicht anders verhält; obgleich diese Gründe uns in den meisten Fällen nicht bekannt sein können.

33. Es gibt auch zwei Arten von Wahrheiten: die tatsächlichen und die Vernunftwahrheiten. Die Vernunftwahrheiten sind notwendig, und ihr Gegenteil ist unmöglich; die tatsächlichen sind zufällig, und ihr Gegenteil ist möglich. Wenn eine Wahrheit notwendig ist, so kann man den Grund dafür durch Analyse auffinden, indem man sie so lange in einfachere Vorstellungen und Wahrheiten auflöst, bis man zu den ursprünglichen gelangt.

34. In dieser Weise werden von den Mathematikern die theoretischen Lehrsätze und die praktischen Regeln durch Analyse auf Definitionen, Axiome und Forderungen zurückgeführt.

35. Man gelangt hierbei schließlich auf einfache Ideen, die sich nicht mehr definieren lassen; ebenso auch auf Axiome und Forderungen, mit einem Wort: ursprüngliche Prinzipien, die nicht bewiesen werden können und es auch nicht nötig haben. Es sind dies die identischen Aussagen, deren Gegenteil einen ausdrücklichen Widerspruch enthält.

36. Der zureichende Grund muß aber auch bei den zufälligen oder tatsächlichen Wahrheiten vorhanden sein, das heißt in dem Zusammenhang der Dinge, die durch das Universum des Erschaffenen hin verbreitet sind, wo die Auflösung in besondere Gründe sich in eine Zergliederung ohne Ende verlaufen könnte, wegen der unermeßlichen Mannigfaltigkeit der Dinge in der Natur und der unendlichen Teilbarkeit der Körper. Es gibt eine unendliche Menge von Gestalten und Bewegungen in der Gegenwart und in der Vergangenheit, die zu der wirkenden Ursache zum Beispiel der von mir geschriebenen Worte gehören, und ebenso gibt es eine unendliche Menge kleiner Neigungen und Anlagen meiner Seele in der Gegenwart und in der Vergangenheit, die zu der Endursache dieser meiner Arbeit gehören.

37. Da nun alle diese besonderen Bestimmungen ihrerseits wieder auf andere und noch speziellere, zufällige Bestimmungen führen, von denen jede wiederum zu ihrer Begründung einer ähnlichen Analyse bedarf, so ist man dadurch schlechterdings nicht gefördert. Der zureichende oder letzte Grund muß also außerhalb des Zusammenhangs oder der Reihe der einzelnen und zufälligen Dinge liegen, so weit man diese auch ins Unendliche fortgesetzt denken mag.

38. Es muß also der letzte Grund der Dinge in einer notwendigen Substanz liegen, in der die besondere Eigentümlichkeit der Veränderungen nur in hervorragender Weise als in ihrer Quelle vorhanden ist, und diese nennen wir Gott.



Gottfried Wilhelm Leibniz (1646—1716) hat eine zusammenfassende Übersicht seines Systems in einer (1714 französisch abgefaßten) Abhandlung niedergelegt, die man die „Monadologie“ zu nennen pflegt. Sie ist in den Gesamtausgaben Leibnizischer Schriften von Erdmann (1840) und Gerhardt (1875—1890) abgedruckt; eine Ausgabe mit Erläuterungen erschien (Paris, 2. Auflage 1881) unter dem Titel: *La Monadologie, publiée d'après les manuscrits et accompagnée d'éclaircissements par Emile Boutroux.* Eine gute Verdeutschung findet sich im 108. Bande der Philos. Bibl. (1905): G. W. Leibniz' Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie Bd. II. Diese Ausgabe verdient besondere Beachtung wegen der von Ernst Cassirer verfaßten Einleitungen und Erläuterungen. Aus der Literatur nennen wir: Joh. Rehmke, Grundriß der Geschichte der Philosophie (1896, S. 194 ff., trotz großer Kürze reich an Beziehungen), J. E. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie (1896 II$^1$, 155 ff., unmittelbar aus den Quellen geschöpft), E. Cassirer, Leibniz' System (1902, eine wirkliche Untersuchung) und Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit (1907 II, 47—101).

In der „Monadologie“ lassen sich drei Teile unterscheiden. Wir geben nur den ersten wieder, mit Unterdrückung eines Satzes (am Schlusse des § 8), der eine sehr umständliche Erläuterung erfordern würde. Innerhalb dieses Teiles behandelt die eine Hälfte (§§ 1—17) die Natur der Monaden, die andere Hälfte (§§ 18—38) ihre Vollkommenheitsgrade. Der Gedankenfortschritt darin ist der folgende. Von außen angesehen zeigt sich die Monade als einfach, unteilbar und sonst noch vielfältig bestimmbar (§§ 1—7), von innen betrachtet erweist sie sich als ein perzipierendes und nach deutlichen Vorstellungen strebendes Wesen. Von der größeren oder geringeren Deutlichkeit ihrer Vorstellungen hängt der Vollkommenheitsgrad einer Monade ab. Zu unterst stehen die unorganischen Körper und die Pflanzen mit einer Art von verworrenem Vorstellen und Streben. Bei den Tieren tritt Gedächtnis und Erfahrungswissen hinzu. Der Mensch besitzt Apperzeptionsfähigkeit, Vernunft und Einsicht in ewige Wahrheiten. Alle vernünftigen Erwägungen gehen auf zwei große Grundsätze zurück, denen zwei Arten von Wahrheiten entsprechen.

Die Monadenlehre war ein Versuch, die uns umgebende Welt in all ihrer Mannigfaltigkeit zu erklären. Zwar glaubte L. mit Spinoza, daß nur ein Allumfassendes Substanz sein könne, aber er besaß einen so lebhaften Sinn für den Wert des Einzelnen und die Wirklichkeit der Unterschiede, daß er als letztes Element der Dinge nicht eine einzige Substanz zugeben konnte, sondern viele Substanzen annahm. Soll jede dieser v i e l e n Substanzen a l l e s umfassen, so kann sie nicht räumlich sein. L. denkt sie sich daher als die schöpferischen Bedingungen der Erscheinungswelt, als tätige, wirkende Wesen, die den Grund, aus dem ihre Veränderungen hervorgehen, in sich selbst tragen. Hiermit ist bereits ausgesprochen, daß jede Monade als wahrhafte Substanz nur aus sich heraus wirkt und nicht von anderen Monaden bestimmt wird. Ihr Zusammenhang untereinander ruht nicht in gegenseitiger Beeinflussung,

sondern in einer eigentümlichen Beziehung, die jede Monade zu allen übrigen hat: jede spiegelt (in ihrer Weise) die Gesamtheit der anderen (das heißt das Universum oder die Gesamtheit der Erscheinungen in ihrer gesetzmäßigen Ordnung), in jeder sind die anderen vertreten, „repräsentiert". Dadurch scheint nun freilich die Monade jene Einheit und Einfachheit zu verlieren, die doch für die Selbständigkeit und Unvergänglichkeit eines bleibenden Seins von nöten ist. L. überwindet diese Schwierigkeit, indem er das Wort „repräsentieren" in einer zweiten Bedeutung gleich „vorstellen" faßt. Das Vorstellen nämlich, ja überhaupt jede seelische Tätigkeit ist ein Zusammenfassen des Vielfachen zur Einheit. Daher kann das Wirken jenes Kraftwesens nur im „Perzipieren" bestehen (siehe Anmerkung zu 148 34), denn das ist eine immaterielle Tätigkeit, bei der Vielheit und Einheit sich nicht ausschließen.

147 4. Die Einfachheit gilt als ein Kennzeichen der unvergänglichen und in sich selbst ruhenden Substanz. Alles Zusammengesetzte ist als solches Erscheinung.

147 9. Wahre Atome im Gegensatz zu den physischen Atomen. Die Monaden besitzen tätige Kräfte und ihre Einheit birgt qualitative Mannigfaltigkeit in sich; die Atome verfügen weder über eigene Tätigkeit noch über Mannigfaltigkeit noch über qualitative Unterschiede.

147 20. Im folgenden dreht es sich um die Kausalität, um das Verhältnis von Ursache und Wirkung. L. leugnet einen physischen Einfluß der Monaden aufeinander. Es können keine Teilchen und keine stofflosen Zustände von einer Monade in die andere übergehen. Dennoch besteht ein Kräfteverhältnis zwischen ihnen, von dem freilich an unserer Stelle nicht weiter gesprochen wird. Vergleiche E. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik, 1899, I, 437.

147 28 f. Die *species sensibiles* machen die Accidentien, das heißt die zufälligen, sinnlichen Eigenschaften eines Dinges erkennbar, beispielsweise die schwarze Farbe und länglich runde Form dieses Federhalters, während die *species intelligibiles* den unveränderlichen Begriffsinhalt des Federhalters überhaupt bezeichnen. Vergleiche die Aristotelische Auffassung S. 36. Die scholastische Lehre der *species sensibiles*, gegen die L. hier ankämpft, ruht auf der antiken Annahme von Wanderbildchen. Kleine Bilder, so meinte man, lösen sich von den Gegenständen ab und wandern bei der Wahrnehmung durch Sinne und Nervenröhren hindurch in das *sensorium commune*, wo sie gewissermaßen das Objekt wiederholen. Unmittelbar werden diese *species* und durch sie mittelbar die Objekte erkannt. Nachdem aber durch Galilei und Kepler die gründliche Verschiedenheit von den in Wahrheit bloß ausgedehnten Gegenständen und unseren qualitativen (Klänge, Töne u. s. f. enthaltenden) Wahrnehmungen festgestellt worden war, ließ sich eine bildartige Ähnlichkeit zwischen Ding und Vorstellung nicht mehr aufrechthalten. — Übrigens muß bemerkt werden, daß L.s Polemik die großen Scholastiker wie zum Beispiel Thomas nicht trifft. Denn diese bekämpfen die materiellen Wanderbildchen, weil durch sie die Sinnesorgane schließlich vollgestopft und die Objekte aufgezehrt werden müßten; die *species sensibiles* bei Thomas sind nur *intentionales*, denen ein *esse physicum* nicht zugeschrieben werden darf.



148 3. Kant ist hingegen der Meinung, daß der Verstand von der übersinnlichen Welt wohl ihre Existenz, aber keine Eigenschaften aussagen könne.

148 14. Das sogenannte *principium indiscernibilium*. Mit dem „innern Unterschied" ist einer der Qualität gemeint, denn bloße Größenunterschiede machen nach L. zwei Dinge noch nicht verschieden (was Kant späterhin bestritten hat).

148 31. Man vergleiche, was L. am 21. Januar 1704 an de Volder schrieb (Gerhardts Ausg. II, 217): „Die Substanzen sind keine blosen Gesamtheiten, die ihre Teile formal enthalten und sich aus ihnen zusammensetzen, sondern wirkliche Gesamtdinge, die ihre Teile *eminenter* umfassen und in sich schließen", das heißt: die substantiale Einheit besteht in der gesetzmäßigen Anlage zu einer Vielfältigkeit von Gestaltungen.

148 32. Das uralte Problem, wie die Vielheit mit der Einheit zu versöhnen sei, erscheint hier gewissermaßen im kleinsten Format. Jede Monade ist eine Einheit, so zum Beispiel unsere menschliche Seele; in dieser Einheit findet sich aber stets eine Vielheit von Inhalten. Auch im Denkakt wird ja eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen auf einen Einheitspunkt bezogen: das Urteilen ist zugleich ein Trennen und ein Verbinden.

148 34. Perzeption bezeichnet alles, was in der Seele vorgeht.

148 39. Mit „Geistern" sind die Seelen der Menschen, der Engel und Gottes gemeint.

149 7. Unter Begehren (*appétition*) versteht L. die Tatsache, daß die Monaden eine Kraft haben, von einer Perzeption zur anderen überzugehen.

149 14. Die Stelle in Bayles Wörterbuch lautet: „*Enfin comme il* (*Leibniz*) *suppose avec beaucoup de raison que toutes les âmes sont simples et indivisibles, on ne saurait comprendre qu'elles puissent être comparées à une pendule; c'est à dire que, par leur constitution originale, elles puissent diversifier leurs opérations, en se servant le l'activité spontanée qu'elles recevraient de leur Créateur. On conçoit clairement qu'un être simple agira toujours uniformément, si aucune cause étrangère ne le détourne. S'il était composé de plusieurs pièces comme une machine, il agirait diversement, parceque l'activité particulière de chaque pièce pourrait changer à tout moment le cours de celle des autres; mais dans une substance unique, où trouverez-vous la cause du changement d'opération?*" (*Dictionnaire historique et critique. Par Monsieur Bayle. Tome 3^e, 2^e éd.* Rotterdam, 1702, S. 2608.) Leibniz hat ausführlich geantwortet in einer Abhandlung, die in der Gerhardtschen Ausgabe IV, 554—571 abgedruckt ist. Diese Abhandlung kann auch zur näheren Erläuterung des § 30 der Monadologie herangezogen werden.

149 32. Entelechie heißt bei Aristoteles die Form als Erfüllung einer stofflichen Anlage oder als der in der Materie sich realisierende Zweck: der Stoff, der durch die Form bewältigt wird, ist an sich bloße Möglichkeit, die Form hingegen ist die Macht sich zu verwirklichen, ist der (von vornherein angelegte) Vollendungszustand. Für L. liegt die Vollkommenheit in dem Reichtum der Einzelheiten, die etwas in sich enthält; in diesem Sinn wird die Vollkommenheit zum Prinzip des Seins und der Entwicklung.

149 35. Automat bedeutet hier ein Wesen, das in sich selbst das Prinzip seiner Bewegung hat. Die Handlung dieser Leibnizischen Automaten ist natürlich das Perzipieren.

150 13. Erregung = *affection*. Ursprünglich hatte L. *variation* geschrieben, was den Sinn des endgültig gewählten Wortes gut erläutert.

150 14 f. Über die *petites perceptions*, die dumpfen, unbewußten Vorstellungen, vergleiche Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie, 1902, I², 38.

151 21 und 152 4. Die Aufstellung der beiden Wahrheitsklassen, der Nachweis eines zweifachen Ursprungs unseres Wissens vermittelt zwischen französischem Rationalismus und englischem Empirismus. Die Methode besteht bei den ewigen Wahrheiten in „geometrischer" Ableitung (vergleiche Spinoza) aus ersten Wahrheiten, bei den Tatsachenwahrheiten in empirischer Feststellung; jene Wahrheiten übertreffen diese an Wert. Der rein logische Charakter der notwendigen Wahrheiten zeigt sich darin, daß sie analytische Sätze sind, das heißt durch bloße Zergliederung der in ihnen enthaltenen Begriffe sich ergeben. Wenn ich lehre: „Jeder Körper ist ausgedehnt", so genügt die Analyse des Begriffes eines Körpers, um die Einsicht zu gewinnen, daß er ausgedehnt sein muß (vergleiche S. 172 25 ff.). Der letzte Maßstab für solche Sätze ist ihre Denknotwendigkeit (oder die Unmöglichkeit des Gegenteils), weshalb sie schließlich auf den Satz des Widerspruchs zurückführen. Die empirischen Wahrheiten hingegen (zum Beispiel „Dieser Federhalter ist schwarz") lassen sich nicht durch bloße Zergliederung feststellen, noch aus obersten Axiomen ableiten: sie sind Tatsachen und immer nur wieder auf Tatsachen zurückzuführen. Das Prinzip für dieses System von Wahrheiten liegt demnach im Kausalzusammenhang der Erscheinungen: es ist der Satz vom zureichenden Grunde. Über eine weitere Bedeutung des gleichen Satzes unterrichtet die Anmerkung zu 151 40.

151 37. Anderwärts (zum Beispiel in den *Nouveaux Essais* IV, 2, § 1) unterscheidet L. vom Satz des Widerspruchs noch den damit eng zusammengehörigen Satz der Identität A = A. Der Satz des Widerspruchs, seit Aristoteles, ja seit Parmenides als ein Denkaxiom anerkannt, das eines Beweises weder fähig noch bedürftig ist, tritt uns hier in zwei Fassungen entgegen. Falsch ist erstens, was einen Widerspruch in sich birgt, wie wenn ich von diesem Federhalter in gleicher Beziehung aussage, er sei schwarz und er sei nicht schwarz. Wahr ist zweitens, was dem Falschen kontradiktorisch, das heißt so entgegengesetzt ist, daß ein dritter möglicher Fall ausgeschlossen ist. Ist es also falsch, daß der Federhalter die schwarze Farbe hat, so folgt daraus unmittelbar das Urteil als richtig: er hat nicht die schwarze Farbe. Freilich kann man aus dem bloßen Grundsatz des Widerspruchs nicht wissen, ob die erste Behauptung falsch war, sondern bedarf dazu anderer Erkenntnismittel. Aber darauf geht L. nicht ein.

151 40. Auch das Denkgesetz des zureichenden Grundes tritt hier in doppelter Fassung auf. Die eine ist metaphysisch, nämlich, daß kein E r e i g n i s ohne genügenden Grund sich vollziehe, die andere ist logisch, nämlich, daß jedes



wahre U r t e i l hinreichend begründet sein müsse. Eine noch weitere Ausdehnung hat Schopenhauer diesem Satz gegeben in seiner Promotionsschrift „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", 1813. Gegenwärtig wird meist die Beschränkung auf die logische Fassung empfohlen. Alsdann kann man den Satz dahin erläutern, daß im strengen Denken mit jeder vorhergehenden Erkenntnis die Notwendigkeit der folgenden gegeben ist. Logische Beziehung nennen wir eine Abhängigkeit der Denkinhalte voneinander: das, wovon etwas abhängt, heißt der Grund, das Abhängige heißt die Folge. Dieser positive Ausdruck der Denkgesetzmäßigkeit bezeichnet ebenso wie der negative Ausdruck (der Satz des Widerspruchs) die Eigentümlichkeiten, an welche die Gültigkeit der Denkakte gebunden ist.

152 11. Vergleiche den Anfang unseres Kommentars zu Spinoza.

D e s s o i r.

XIV.

# Hume.

## Vom Ursprung der Ideen.

Wir können (daher) sämtliche Vorstellungen des Geistes in zwei Klassen oder Gattungen einteilen, die sich durch ihre verschiedenen Grade von Stärke und Lebhaftigkeit unterscheiden. Die weniger starken und lebendigen heißen gewöhnlich Gedanken oder Ideen. Für die andere Gattung fehlt in unserer und den meisten anderen Sprachen ein Name; ich vermute, weil es für keine anderen als philosophische Zwecke erforderlich war, sie unter eine allgemeine Bezeichnung oder Benennung einzureihen. Nehmen wir uns daher eine kleine Freiheit und nennen sie „Eindrücke", dies Wort in einem etwas anderen als dem üblichen Sinn gebraucht. Mit dem Worte Eindruck also meine ich alle unsere lebendigeren Vorstellungen, wenn wir hören, sehen, fühlen, lieben, hassen, wünschen oder wollen. Eindrücke sind ferner verschieden von Ideen, die in den weniger lebendigen Vorstellungen bestehen, deren wir uns bewußt sind, wenn wir an irgend eine jener oben erwähnten Empfindungen oder Gemütsbewegungen zurückdenken.

Nichts mag auf den ersten Blick schrankenloser scheinen als das menschliche Denken, das sich nicht nur aller menschlichen Macht und Autorität entzieht, sondern nicht einmal in die Grenzen von Natur und Wirklichkeit gebannt ist. Ungeheuer zu bilden und widersprechende Gestalten und Erscheinungen zu verbinden, kostet der Einbildungskraft nicht mehr Mühe, als die natürlichsten und vertrautesten Gegenstände vorzustellen. Und während der Körper auf einen Planeten beschränkt ist, auf dem er leidvoll und schwerfällig umherkriecht, kann uns der Gedanke blitzschnell in die entlegensten Gebiete des Weltalls versetzen oder selbst darüber hinaus ins unbegrenzte Chaos, wo die Natur, wie man glaubt, in gänzlicher Verwirrung liegt. Was niemals gesehen oder gehört wurde, kann doch vorgestellt werden; und nichts liegt jenseits der Macht des Gedankens, außer was einen unbedingten Widerspruch in sich enthält.



Aber obgleich unser Denken diese unbeschränkte Freiheit zu besitzen scheint, werden wir doch bei näherer Untersuchung finden, daß es in Wirklichkeit in sehr enge Grenzen eingeschlossen ist, und daß diese ganze schöpferische Macht des Geistes auf nicht mehr hinauskommt als auf die Fähigkeit, die uns von den Sinnen und der Erfahrung gelieferten Stoffe zu verbinden, umzustellen, zu vermehren oder zu vermindern. Denken wir an einen goldenen Berg, so verbinden wir nur zwei miteinander verträgliche Ideen, Gold und Berg, mit denen wir zuvor bekannt waren. Ein tugendhaftes Pferd können wir vorstellen, weil wir von unserem eigenen Gefühl aus Tugend vorstellen können; und diese können wir mit dem Aussehen und der Gestalt eines Pferdes vereinigen, das ein uns vertrautes Tier ist. Kurz, alle Stoffe des Denkens sind entweder von unserem äußeren oder unserem inneren Gefühl hergeleitet: ihre Mischung und Zusammensetzung allein gehört dem Geist und dem Willen an. Oder, um mich in philosophischer Sprache auszudrücken: alle unsere Ideen (oder schwächeren Vorstellungen) sind Kopien unserer Eindrücke (oder lebendigeren Vorstellungen).

Um dies zu beweisen, werden hoffentlich die beiden folgenden Argumente genügen. Erstens: zergliedern wir unsere Gedanken oder Ideen, mögen sie noch so zusammengesetzt oder erhaben sein, so finden wir stets, daß sie sich in solche einfachen Ideen auflösen, die die Kopien eines früheren Fühlens oder Empfindens sind. Selbst jene Ideen, die beim ersten Anblick am weitesten von diesem Ursprung entfernt erscheinen, zeigen sich bei näherer Untersuchung davon hergeleitet. Die Idee von Gott, im Sinne eines unendlich intelligenten, weisen und gütigen Wesens, entspringt aus dem Nachdenken über die Tätigkeiten unseres eigenen Geistes und aus der ins Unendliche gehenden Steigerung jener Eigenschaften: Güte und Weisheit. Wir mögen diese Untersuchung fortsetzen, soweit es uns beliebt, — immer werden wir dabei finden, daß jede Idee, die wir prüfen, die Kopie eines gleichartigen Eindrucks ist. Wer behaupten wollte, dieser Satz sei nicht allgemein wahr noch ausnahmslos, hat nur ein, und zwar ein leichtes Verfahren, ihn zu widerlegen: indem er die Idee nachweist, die nach seiner Meinung nicht aus dieser Quelle geschöpft ist. Alsdann wird es uns obliegen, wenn wir unsere Lehre aufrecht halten wollen, den Eindruck oder die lebendige Vorstellung nachzuweisen, die ihr entspricht.

Zweitens: kommt es infolge eines Fehlers am Sinnesorgan vor, daß ein Mensch für eine Empfindung irgendwelcher Art nicht empfänglich ist, so finden wir stets, daß er dann ebensowenig der entsprechenden Ideen fähig ist. Ein Blinder kann sich keinen Begriff von Farben, ein Tauber keinen von Tönen machen. Gibt man jedem von ihnen den Sinn

wieder, dessen er ermangelt, so ist ihm mit der Öffnung dieses neuen Zuganges für seine Empfindungen auch ein Zugang für die Ideen geöffnet, und er findet keine Schwierigkeit, sich diese Gegenstände vorzustellen. Der Fall ist derselbe, wenn der Gegenstand, der geeignet ist, irgend eine Empfindung anzuregen, niemals auf das Organ eingewirkt hat. Ein Lappländer oder ein Neger hat keinen Begriff vom Geschmack des Weines. Und obgleich es wenig oder keine Beispiele einer ähnlichen Mangelhaftigkeit des Geistes gibt, wo jemand eine seiner Gattung eigentümliche Empfindung oder Leidenschaft nie gefühlt hat oder ihrer gänzlich unfähig ist, so finden wir hier doch die gleiche Beobachtung in einem geringeren Grade. Ein Mensch von gutmütigem Charakter kann sich keine Idee von eingewurzelter Rache oder Grausamkeit bilden, noch ein selbstsüchtiges Herz sich leicht den Gipfel von Freundschaft und Edelmut vorstellen. Gern wird zugestanden, daß andere Wesen manche Sinne besitzen mögen, von denen wir keine Vorstellung haben können, weil die Ideen davon auf dem einzigen Wege, auf dem eine Idee Zugang zum Geiste haben kann, niemals in uns eingeführt worden sind: nämlich durch das tatsächliche Fühlen und Empfinden.

Gleichwohl gibt es eine dem widersprechende Erscheinung, die beweisen könnte, daß es für Ideen nicht schlechtweg unmöglich sei, unabhängig von ihren entsprechenden Eindrücken zu entstehen. Ich glaube, es wird gern zugegeben, daß die einzelnen verschiedenen Ideen von Farbe, die durch das Auge eindringen, oder die von Ton, die durch das Ohr zugeführt werden, wirklich alle voneinander verschieden, wenn auch zugleich ähnlich sind. Ist dies nun von verschiedenen Farben wahr, so muß es nicht weniger von den verschiedenen Schattierungen derselben Farbe wahr sein; jede Schattierung bringt eine bestimmte, von den übrigen unabhängige Idee hervor. Denn würde dies geleugnet, so wäre durch die stetige Abstufung der Schattierungen das unmerkliche Verlaufen einer Farbe in eine ihr ganz entgegengesetzte möglich; und wer die Verschiedenheit irgendwelcher Mittelglieder nicht zugeben will, kann nicht ohne inneren Widerspruch die Gleichheit der äußeren leugnen. Man nehme also an, eine Person habe sich dreißig Jahre lang ihres Augenlichtes erfreut und sei mit Farben aller Art bekannt geworden, ausgenommen zum Beispiel eine besondere Schattierung von blau, die sie anzutreffen niemals das Glück hatte. Legen wir alle die verschiedenen Schattierungen dieser Farbe außer jener einzigen, von der dunkelsten bis zur hellsten allmählich absteigend, vor sie hin, so ist offenbar: sie stellt da, wo diese Schattierung fehlt, eine Lücke vor und wird an dieser Stelle eine größere Entfernung zwischen den angrenzenden Farben empfinden als an irgend einer anderen. Nun frage ich, ob es für sie möglich sei, aus ihrer eigenen Einbildungskraft diesen Ausfall zu decken und sich die Idee jener besonderen Schattierung zu verschaffen, obgleich sie ihr durch die Sinne niemals zugeführt worden war. Ich glaube, es werden nur wenige der Meinung sein, sie könne es nicht. Und dies kann als Beweis dafür dienen, daß die einfachen Ideen nicht immer und unter allen Umständen von den entsprechenden Eindrücken abgeleitet sind; obgleich dieser Fall so vereinzelt dasteht, daß er kaum unserer Beachtung wert ist und nicht verdient, daß wir seinetwegen allein unseren allgemeinen Grundsatz ändern.



Hier haben wir also einen Satz, der nicht nur in sich selbst einfach und verständlich scheint, sondern der auch bei richtiger Anwendung jede Streitfrage in gleicher Weise klären und das ganze Kauderwelsch verbannen könnte, das so lange die metaphysischen Betrachtungen in Besitz gehabt und in Verruf gebracht hat. Alle Ideen, besonders die abstrakten, sind von Natur matt und dunkel; der Geist hat nur einen kümmerlichen Halt an ihnen; sie werden leicht mit anderen ähnlichen Ideen verwechselt; und haben wir irgend einen Ausdruck oft gebraucht, wenn auch ohne bestimmte Bedeutung, so sind wir geneigt uns einzubilden, es sei eine bestimmte Idee mit ihm verknüpft. Dagegen sind alle Eindrücke, das heißt alle inneren oder äußeren Empfindungen, stark und lebhaft; die Grenzen zwischen ihnen sind genauer bestimmt, und es ist nicht leicht, in Hinsicht auf sie einen Irrtum oder eine Verwechslung zu begehen. Hegen wir daher Verdacht, ein philosophischer Ausdruck sei ohne irgend eine Bedeutung oder Idee angewendet — was freilich nur allzu häufig geschieht —, so brauchen wir nur zu fragen: von welchem Eindruck ist jene angebliche Idee hergeleitet? Und läßt sich keiner aufweisen, so wird dies dazu dienen, unseren Verdacht zu bestärken. Indem wir die Ideen in ein so klares Licht gebracht haben, dürfen wir vernünftigerweise hoffen, jeden Streit zu entfernen, der sich hinsichtlich ihrer Natur und Wirklichkeit erheben könnte.

---

## Von der Idee der notwendigen Verknüpfung.

In der Metaphysik kommen keine dunkleren und unbestimmteren Ideen vor als die von Vermögen, Kraft, Energie oder notwendiger Verknüpfung, von denen wir notwendigerweise jeden Augenblick in allen unseren Untersuchungen zu handeln haben. Wir werden uns daher in diesem Abschnitt bemühen, womöglich den genauen Sinn dieser Bezeichnungen festzustellen und dadurch einen

Teil jener Dunkelheit zu beseitigen, über die in dieser Art von Philosophie so sehr geklagt wird.

Es scheint ein Satz zu sein, der nicht viel Streit zulassen dürfte, daß alle unsere Ideen nichts als Kopien unserer Eindrücke sind, oder mit anderen Worten, daß es uns unmöglich ist, irgend etwas zu denken, was wir nicht vorher durch unsere äußeren oder inneren Sinne aufgenommen haben. Ich habe mich bemüht, diesen Satz zu erläutern und zu beweisen, und habe meine Hoffnung ausgedrückt, daß die Menschen durch seine geeignete Anwendung größere Klarheit und Genauigkeit im philosophischen Denken erreichen dürften, als sie bisher zu erlangen im stande waren. Zusammengesetzte Ideen können vielleicht durch eine Begriffsbestimmung gut erkannt werden, die nichts als eine Aufzählung jener Teile oder einfachen Ideen ist, aus denen sie bestehen. Aber wenn wir mit Definitionen bis zu den einfachsten Ideen hinauf gekommen sind und immer noch einige Zweideutigkeit und Dunkelheit finden: welche Hilfsquelle besitzen wir dann noch? Durch welche Erfindung können wir Licht über diese Idee verbreiten und sie für unseren geistigen Blick insgesamt genau und bestimmt machen? Man weise die Eindrücke oder ursprünglichen Gefühle nach, deren Kopien die Ideen sind. Diese Eindrücke sind alle stark und sinnfällig. Sie lassen keine Zweideutigkeit zu. Sie stehen nicht nur selbst in vollem Licht, sondern können auch die ihnen entsprechenden, in Dunkel liegenden Ideen aufhellen. Und so erhalten wir vielleicht ein neues Mikroskop oder eine Art Sehwerkzeug, wodurch die winzigsten und einfachsten Ideen in den Geisteswissenschaften so vergrößert werden können, daß sie unserer Auffassung unmittelbar zugänglich sind und ebenso wie die gröbsten und sinnfältigsten Ideen erkannt werden, die der Gegenstand unserer Forschung sein können.

Um also mit der Idee von Vermögen oder notwendiger Verknüpfung völlig vertraut zu werden, wollen wir den ihr zu Grunde liegenden Eindruck prüfen; und um ihn mit größerer Sicherheit zu finden, suchen wir nun nach ihm in allen den Quellen, aus denen er möglicherweise hergeleitet werden kann.

Blicken wir um uns auf äußere Gegenstände und betrachten die Wirksamkeit von Ursachen, so können wir niemals, in keinem einzigen Fall, irgend ein Vermögen oder eine notwendige Verknüpfung entdecken, irgend eine Qualität, die die Wirkung an die Ursache bindet und die eine zur unfehlbaren Folge der anderen macht. Wir finden bloß, daß das eine wirklich und tatsächlich auf das andere folgt. Auf den Stoß der einen Billardkugel folgt die Bewegung in der zweiten. Das ist alles, was den äußeren Sinnen erscheint. Der Geist hat kein Gefühl oder inneren Eindruck von dieser Folge der Gegenstände; demnach liegt



in irgend einem einzelnen, besonderen Beispiel von Ursache und Wirkung nichts, was die Idee von Vermögen oder notwendiger Verknüpfung eingeben könnte.

Bei dem Erscheinen eines Gegenstandes können wir niemals gleich erraten, welche Wirkung sich aus ihm ergeben werde. Vermöchte jedoch der Geist das Vermögen oder die Energie irgend einer Ursache zu entdecken, so könnten wir die Wirkung sogar ohne Erfahrung voraussehen und gleich beim ersten Male mit Gewißheit über sie urteilen durch die bloße Kraft des Denkens und Schließens.

— — — — — — — — — — — — — — — — —

Als Tatsache wissen wir, daß Hitze ein beständiger Begleiter der Flamme ist; doch zu einer Vermutung oder Vorstellung, was das Bindende zwischen ihnen sei, haben wir nicht genug Anlaß. Es ist daher unmöglich, die Idee von Kraft aus der Betrachtung der Körper in den Einzelfällen ihrer Wirksamkeit abzuleiten, da kein Körper je irgend eine Kraft enthüllt, die das Urbild dieser Idee sein kann.

Weil uns also äußere Gegenstände, wie sie den Sinnen erscheinen, durch ihre Wirksamkeit in einzelnen Fällen keine Idee von Vermögen oder notwendiger Verknüpfung geben, wollen wir sehen, ob diese Idee aus einer Reflexion auf die Tätigkeit unseres eigenen Geistes abgeleitet und nach einem inneren Eindruck abgebildet ist. Man könnte behaupten, wir seien jeden Augenblick uns eines inneren Vermögens bewußt, wann wir fühlen, daß wir durch den einfachen Befehl unseres Willens die Organe unseres Körpers bewegen oder die Fähigkeiten unseres Geistes leiten können. . . . Die Bewegung unseres Körpers folgt auf den Befehl unseres Willens. Dessen sind wir uns jederzeit bewußt. Aber die Mittel, wodurch dies geschieht, die Energie, durch die der Wille eine so außerordentliche Tat vollbringt, sind dem unmittelbaren Bewußtsein so sehr entzogen, daß sie unserer eifrigsten Forschung für immer entgehen müssen.

— — — — — — — — — — — — — — — — —

Doch eilen wir zu einem Beschluß dieser Erörterung, die schon zu sehr in die Länge gezogen ist. Vergebens haben wir nach einer Idee von Vermögen oder notwendiger Verknüpfung in allen den Quellen gesucht, aus denen sie vermutlich geflossen sein könnte. Es zeigt sich, daß wir in einzelnen Fällen von körperlichen Vorgängen auch bei gewissenhaftester Untersuchung nichts weiter entdecken können als das Folgen eines Vorgangs auf den anderen, ohne fähig zu sein, irgend eine Kraft oder ein Vermögen zu begreifen, durch das die Ursache wirkt, oder irgend eine Verknüpfung zwischen ihr und ihrer angenommenen Wirkung. Dieselbe Schwierigkeit stellt sich bei der Betrachtung der Einwirkungen

des Geistes auf den Körper ein, wo wir beobachten, wie die Bewegung auf das Wollen folgt, nicht aber im stande sind, das B a n d , das Wollen und Bewegung verbindet, oder die E n e r g i e , durch die der Geist diese Wirkung hervorbringt, zu beobachten oder zu begreifen. Die Macht des Willens über seine eigenen Fähigkeiten und Ideen ist nicht im geringsten faßlicher, — so daß sich überhaupt in der ganzen Natur nicht ein einziger Fall von Verknüpfung zeigt, den wir begreifen könnten. Alle Vorgänge scheinen völlig lose und getrennt zu sein. Ein V o r g a n g folgt dem anderen; niemals aber können wir ein B a n d zwischen ihnen beobachten. Sie scheinen verbunden, aber nie v e r k n ü p f t. Und da wir von nichts, was sich weder unserem äußeren Sinn noch inneren Gefühl jemals zeigte, eine Idee haben können, so s c h e i n t der notwendige Schluß der: wir haben keine Idee von Verknüpfung oder Vermögen überhaupt, und diese Worte sind völlig sinnlos, sei es, daß sie in philosophischen Betrachtungen oder im gewöhnlichen Leben angewendet werden.

Es bleibt aber doch noch ein Weg, diesem Schluß zu entgehen, und eine Quelle, die wir noch nicht geprüft haben. Haben wir irgend einen natürlichen Gegenstand oder Vorgang vor uns, so ist es uns unmöglich, selbst mit Aufbietung alles Scharfsinns und aller Einsicht, ohne Erfahrung zu entdecken oder auch nur zu vermuten, welches Ereignis aus ihm hervorgehen werde, oder mit unserer Voraussicht über jenen Gegenstand hinauszukommen, der dem Gedächtnis und den Sinnen unmittelbar gegenwärtig ist. Selbst nach e i n e m Falle oder Versuche, wobei wir beobachtet haben, wie ein einzelner Vorgang auf einen anderen folgte, sind wir nicht berechtigt, eine allgemeine Regel daraus zu bilden oder vorauszusagen, was in gleichen Fällen geschehen werde; denn mit Recht gilt es für eine unverzeihliche Unbesonnenheit, aus einer einzigen noch so genauen und sicheren Probe über den ganzen Lauf der Natur zu urteilen. Ist aber ein Vorgang von besonderer Art immer, in allen Fällen, mit einem anderen verbunden gewesen, so stehen wir nicht länger an, den einen bei Erscheinen des anderen vorauszusagen und die Beweisführung anzuwenden, die allein uns über irgendwelche Tatsache oder Existenz Gewißheit geben kann. Wir nennen alsdann den einen Gegenstand U r s a c h e , den anderen W i r k u n g. Wir setzen voraus, zwischen ihnen bestehe eine Verknüpfung; irgend ein Vermögen sei in dem einen, wodurch er unfehlbar den anderen hervorbringt, und mit der größten Sicherheit und strengsten Notwendigkeit wirkt.

Es zeigt sich also: diese Idee einer notwendigen Verknüpfung zwischen Vorgängen entspringt aus einer Anzahl ähnlicher Fälle der beständigen Verbindung dieser Vorgänge; und jene Idee kann niemals durch irgend



einen dieser Fälle eingegeben werden, mag man ihn auch in allen möglichen Beleuchtungen und Stellungen betrachten. Allein es gibt in einer Anzahl von Fällen nichts, was von jedem einzelnen als genau gleichartig vorausgesetzten Fall verschieden wäre; ausgenommen nur, daß nach einer Wiederholung gleichartiger Fälle der Geist durch die Gewöhnung dahin gebracht wird, beim Erscheinen des einen Vorgangs seinen gewöhnlichen Begleiter zu e r w a r t e n und zu glauben, er werde ins Dasein treten. Diese Verknüpfung also, die wir im Geist f ü h l e n, dieser gewohnheitsmäßige Übergang der Einbildungskraft von einem Gegenstand zu seinem gewöhnlichen Begleiter ist das Gefühl oder der Eindruck, aus dem wir die Idee von Vermögen oder notwendiger Verknüpfung bilden. Weiter liegt dabei nichts vor. Man betrachte die Sache von allen Seiten: man wird nie irgend einen anderen Ursprung jener Idee finden. Dies ist der einzige Unterschied zwischen e i n e m Falle, aus dem wir niemals die Idee von Verknüpfung gewinnen können, und einer Anzahl gleichartiger Fälle, durch die sie eingegeben wird. Sieht ein Mensch zum ersten Male die Mitteilung der Bewegung durch Stoß, wie beim Zusammenprall zweier Billardkugeln, so kann er nicht urteilen, der eine Vorgang sei mit dem anderen v e r k n ü p f t , sondern nur, er sei mit ihm v e r b u n d e n. Hat er mehrere derartige Fälle beobachtet, dann urteilt er, sie seien verknüpft. Welche Veränderung ist geschehen, die diese neue Idee von V e r k n ü p f u n g entstehen läßt? Nichts als daß er jetzt f ü h l t , daß diese Vorgänge in seiner Einbildung v e r k n ü p f t sind, und sofort die Existenz des einen aus dem Erscheinen des anderen voraussagen kann. Sagen wir also, ein Objekt ist mit einem anderen verknüpft, so meinen wir nur, sie haben in unserem Denken eine Verknüpfung gewonnen und veranlassen diese Folgerung, wodurch sie gegenseitig zu Beweisen ihrer Existenz werden: ein Schluß, der etwas außergewöhnlich ist, doch auf genügende Evidenz gegründet scheint. Seine Evidenz wird auch durch kein allgemeines Mißtrauen des Verstandes oder einen skeptischen Verdacht in Bezug auf jeden neuen und außerordentlichen Schluß geschwächt werden. Keine Schlüsse können dem Skeptizismus angenehmer sein als solche, die über die Schwäche und die engen Grenzen der menschlichen Vernunft und Fassungskraft Aufklärungen geben.

Und welcher zwingendere Beweis könnte für die überraschende Unwissenheit und Schwäche des Verstandes beigebracht werden als der gegenwärtige? Denn sicherlich: gibt es irgend eine Beziehung zwischen Gegenständen, an deren vollkommener Kenntnis uns gelegen ist, so ist es die von Ursache und Wirkung. Hierauf sind alle unsere Schlüsse über eine Tatsache oder Existenz gegründet. Durch sie allein erlangen wir

überhaupt Sicherheit über Gegenstände, die von dem gegenwärtigen Zeugnis unseres Gedächtnisses und unserer Sinne weit abliegen. Der einzige unmittelbare Nutzen aller Wissenschaften besteht darin, daß sie uns lehren, zukünftige Ereignisse durch ihre Ursachen zu beherrschen und zu regulieren. Unsere Gedanken und Überlegungen sind also jeden Augenblick mit diesem Verhältnis beschäftigt; so unvollkommen sind jedoch die davon gebildeten Ideen, daß es unmöglich ist, eine richtige Definition von Ursache zu geben, wenn man nicht etwas ihr Äußerliches und Fremdes mit hineinnehmen will. Gleichartige Gegenstände sind stets mit gleichartigen verbunden. Das sagt uns die Erfahrung. Dieser Erfahrung entsprechend können wir daher eine Ursache definieren als einen Gegenstand, dem ein anderer folgt, wobei allen dem ersten gleichartigen Gegenständen andere folgen, die dem zweiten gleichartig sind; oder mit anderen Worten: wo, wenn der erste Gegenstand nicht gewesen wäre, der zweite niemals existiert hätte. Das Erscheinen einer Ursache führt den Geist durch eine gewohnheitsmäßige Übertragung immer auf die Idee der Wirkung. Auch das lehrt uns die Erfahrung. Wir können also dieser Erfahrung gemäß noch eine andere Definition von Ursache bilden und sie bezeichnen als einen Gegenstand, dem ein anderer folgt, und dessen Erscheinen die Gedanken stets auf jenen anderen führt. Sind nun auch diese beiden Definitionen aus Umständen hergenommen, die der Ursache fremd sind, so können wir doch diesem Übelstand nicht abhelfen oder zu irgend einer vollkommeneren Begriffsbestimmung gelangen, die jenen Umstand in der Ursache bezeichnet, der sie mit ihrer Wirkung verknüpft. Wir haben keine Idee von dieser Verknüpfung noch selbst einen deutlichen Begriff von dem Wesen dessen, was wir zu wissen wünschen, wenn wir nach einer Vorstellung davon verlangen. Wir sagen zum Beispiel, die Schwingung dieser Saite ist die Ursache dieses einzelnen Tones. Was meinen wir aber mit dieser Behauptung? Entweder: dieser Schwingung folgt dieser Ton, und auf alle gleichartigen Schwingungen sind gleichartige Töne gefolgt; oder: dieser Schwingung folgt dieser Ton, und bei Erscheinen des einen kommt der Geist den Sinnen zuvor und bildet sofort eine Idee von dem anderen. Wir können die Beziehung von Ursache und Wirkung in einer dieser beiden Beleuchtungen betrachten; doch darüber hinaus haben wir keine Idee davon.

Fassen wir also kurz die Beweisführungen dieses Abschnitts zusammen. Jede Idee ist die Kopie irgend eines vorhergehenden Eindrucks oder Gefühls; und wo wir keinen Eindruck finden können, da ist sicher auch keine Idee. In allen einzelnen Fällen der Wirksamkeit von Körpern oder Geistern gibt es nichts, was irgend einen Eindruck von Vermögen oder notwendiger Verknüpfung hervorbringt, folglicherweise auch nichts, was eine Idee davon eingeben kann. Treten aber viele gleichförmige Fälle ein, und ist derselbe Gegenstand stets von demselben Erfolge begleitet, dann beginnen wir den Begriff von Ursache und Verknüpfung in uns aufzunehmen. Wir fühlen alsdann ein neues Gefühl oder einen Eindruck, das heißt eine gewohnheitsmäßige Verknüpfung im Denken oder Einbilden zwischen einem Gegenstand und seinem gewöhnlichen Begleiter; und dieses Gefühl ist das Urbild jener Idee, nach der wir suchen. Denn da diese Idee aus einer Anzahl gleichartiger Fälle und nicht aus einem einzelnen Fall hervorgeht, so muß sie aus jenem Umstand hervorgehen, worin die Anzahl der Fälle von jedem Einzelfall abweicht. . . .



David Humes (1711—1776) Hauptwerk ist der *Treatise on human nature* (1739/40), dessen erster Teil („Über den Verstand") von E. Köttgen übersetzt und von Th. Lipps mit Anmerkungen und einem ausführlichen Verzeichnis versehen worden ist (1895). Das *Enquiry concerning human understanding* (1748) steht jenem Hauptwerk an Bedeutung nach, ist aber gedrungener und übersichtlicher, so daß es für unsere Zwecke sich empfahl, aus ihm (und zwar aus dem 2. und 7. Abschnitt) einige Stellen zu entnehmen. Unter dem Titel „Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand" erschien in der Philosophischen Bibliothek eine Verdeutschung (5. Auflage 1902). Wir haben uns mehr der strengen Übersetzung von C. Nathanson (1893) angeschlossen. — Aus der Literatur heben wir hervor die leicht verständlichen Darstellungen in Jul. Bergmanns Geschichte der Philosophie (I, 1892) und W. Windelbands Geschichte der neueren Philosophie (I², 1899). Sehr nützlich ist ferner: Alois Riehl, Der philosophische Kritizismus, Bd. I, 2. Aufl. 1908, S. 101—207: Humes kritischer Positivismus. Für Vorgerückte: A. Meinong, Hume-Studien, 1877 und 1882.

Die geschichtliche Bedeutung H.s reicht gleich weit nach vorwärts wie nach rückwärts. In seinem empiristischen Skeptizismus, das heißt in seinem aus der Erfahrung abgeleiteten Zweifel, vollendet sich die englische Aufklärung; durch ihn ist Kant angeregt und diejenige Geistesrichtung im 19. Jahrhundert vorbereitet worden, die man Positivismus nennt. Sachlich betrachtet ist diese Erkenntnistheorie bedeutsam durch die Folgerichtigkeit, mit der das Wissen auf die Erfahrung und diese auf sich selbst beschränkt wird. All unser Wissen, so meint H., entspringt aus der Einwirkung des vorgestellten Gegenstandes auf das vorstellende Ich: wir sind passiv Empfangende, die nichts weiter vermögen als Eindrücke aufzunehmen, in schwächeren Abbildern zu wiederholen und

verschiedentlich zu kombinieren. Wenn es so scheint, als ob wir einen notwendigen Zusammenhang zwischen den gegebenen Tatsachen feststellen könnten, so ist das kein Ergebnis wissenschaftlicher Beweisführung, sondern eines gewohnheitsmäßigen Glaubens. Diese Theorie, nicht nur gegen spekulativen Übermut, sondern auch gegen übliche Voraussetzungen der Erfahrungswissenschaften gerichtet, bedeutet den abstrakten Ausdruck einer ganzen Weltanschauung.

158 1 ff. Vergleiche die Erläuterungen zu Locke (S. 133).

158 12. Die „Eindrücke" umfassen also außer den Sinneswahrnehmungen noch die unmittelbaren Erlebnisse der Seele, wie lieben und hassen. Ob die Erinnerungs- und Phantasievorstellungen von ihren Urbildern wirklich nur durch einen Unterschied der Stärke getrennt sind, mag billig bezweifelt werden. Denn es müßte sich doch zum Beispiel die Vorstellung eines sehr lauten Tones der Wahrnehmung eines sehr leisen Tones wenigstens nähern, und das geschieht nicht.

159 6. Hier wird nicht nur die Schöpferkraft des Ich geleugnet, sondern auch seine Fähigkeit zu formalen Neubildungen auf vier Vorgänge (verbinden, umstellen, vermehren, vermindern) eingeschränkt. Es würde lohnen, die Behauptung an den Leistungen der künstlerischen Phantasie nachzuprüfen.

160 32. Wenn die Mittelglieder in einer Farbenskala nicht verschieden sind, also keine unterschiedenen Vorstellungen zurücklassen, so wären auch die Endpunkte der Reihe nicht verschieden, was der Voraussetzung widerstreitet.

160 36. Die von hier ab besprochene Möglichkeit stellt eine Ausnahme dar von der Regel „alle einfachen Ideen stammen aus den entsprechenden Eindrücken". Selbst wenn sie so selten und unbeträchtlich wäre, wie H. annimmt, so bleibt es doch bedenklich, daß der grundlegende Satz eine Ausnahme erleide. Zur Sache selbst wird man folgendes sagen müssen. H. vereinfacht das Problem zu sehr und unterschätzt seine Schwierigkeiten. Kann man die Frage überhaupt zum Austrag bringen, so müßten schon Untersuchungen an blind geborenen und später operierten Personen zu Hilfe genommen werden und zwar müßten längere Zeit nach der Operation noch alle Gesichtseindrücke notiert werden. Auch in den anderen Sinnesgebieten sind die Verhältnisse viel zu verwickelt, als daß sie mit einer wahrscheinlichen Vermutung abgetan werden könnten.

161 15. Von hier ab wird der Wert des unmittelbar Erfahrenen mit größter Energie herausgestellt: man nennt das öfters Humes „psychologischen Empirismus". Der Gegensatz zu Platos Rationalismus wird durch Rückgreifen auf unser erstes Lesestück leicht nachweisbar.

161 31. Das Problem ist in Wahrheit hiermit nicht abgeschlossen. Kant hat es neu aufgenommen und umgestaltet.

161 33. Die Nebeneinanderstellung dieser Begriffe erklärt sich so, daß H. die notwendige, das heißt kausale Verknüpfung als das Werk einer Krafttätigkeit auffaßt. Die Wirkung entstehe aus der Ursache durch ein Vermögen oder eine Energie, die das Spätere aus dem Früheren hervortreibt.



163 9. Der Gedankengang ist dieser: Aus dem Begriff des Körpers läßt sich durch keine logische Zergliederung herauslesen, daß er, seiner Stütze beraubt, fallen muß. Er könnte ebensogut emporsteigen. Erst die Erfahrung belehrt uns darüber, daß er jenes und nicht dieses tut. Hierdurch unterscheiden sich die Kausalverbindungen in der Außenwelt vom Denkzusammenhang des Grundes und der Folge. Denn die logische Folge ist ohne weiteres aus ihrem Grunde zu entnehmen: wenn ich aus dem Urteil „$2 + 3 = 5$" das andere Urteil „$5 - 3 = 2$" erschließe, so bedarf es dazu keiner besonderen Erfahrung. Man wird hierauf (mit Bergmann, Geschichte der Philosophie, I, 373) erwidern dürfen: „Die Unmöglichkeit, ohne Kenntnis der aus der Erfahrung geschöpften Gesetze über die Aufeinanderfolge der Ereignisse vorherzusehen, welche Wirkung irgend ein Vorgang nach sich ziehen werde, habe ihren Grund in der Unvollständigkeit unserer Erkenntnis dieses Vorganges und der Dinge, an denen er stattfinde."

164 10. Diese Verbindung der beiden Gedankengruppen scheint gezwungen, wenn nicht sogar widerspruchsvoll. Wir haben doch die Vorstellung der Kausalität! Da es nun keine angeborenen Vorstellungen geben soll, vielmehr alle Vorstellungen Kopien von Eindrücken sind, so muß auch, wie es scheint, die Vorstellung ursächlichen Zusammenhangs in einem Eindruck wurzeln. Indessen gilt das nach H. nur für die richtigen Ideen; die Idee einer Kraft, die aus der Ursache die Wirkung zu stande bringe, ist eben erdichtet, eine subjektive Zutat zu der ausschließlich erfahrenen Zeitfolge der zwei Ereignisse und als solche der Gewöhnung zu verdanken. Vergleiche den Schluß des Lesestückes.

164 30. H. spricht hier von Vorgängen, wenige Zeilen später freilich von Gegenständen. Immerhin geht die Richtung seiner Gedanken dahin, die alte Auffassung, als sei die Ursache ein Ding, durch eine andere zu ersetzen, wonach auch sie als ein Vorgang aufgefaßt wird.

165 7. Die subjektive Nötigung, eine bestimmte Erscheinung zu erwarten, wird nach H. als ein Notwendigkeitsverhältnis innerhalb der objektiven Wirklichkeit aufgefaßt, als ob unabhängig von uns ein Vorgang den anderen durch eine Energie tatsächlich erzwinge. Die Erklärung geht also dahin, aus Bewußtseinsvorgängen das scheinbar Objektive verständlich zu machen, aus der Psychologie die Entscheidung über Gültigkeit und Grenzen des Erkennens zu entnehmen.

165 40. Die Bedeutung der Kausalität wird von H. kräftig herausgehoben. In neuester Zeit ist sie von Naturforschern (zum Beispiel Mach) und Philosophen (zum Beispiel Avenarius) eingeschränkt worden.

166 40. Nach allen diesen Bestimmungen wäre das Kausalgesetz der Hauptsache nach das Gesetz der regelmäßigen Aufeinanderfolge. In dieser regelmäßigen Aufeinanderfolge selber steckt aber eine Schwierigkeit, die von Kant aufgedeckt worden ist; man lese nach, was die „Kritik der reinen Vernunft" über die zweite Analogie der Erfahrung aussagt. Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich aus den im Seelenleben vorkommenden Ursachverknüpfungen, da diese zwar vom Gefühl der Notwendigkeit, aber nicht vom Bewußtsein der

Ausnahmelosigkeit begleitet sind. Wenn nämlich auch eine Wahrnehmung zu wiederholten Malen ein Lustgefühl erwirkt hat, so kann sie doch bei nächster Gelegenheit ein Unlustgefühl zur Folge haben: die Kausalverknüpfung zwischen Wahrnehmungsinhalt und Lust — sofern sie überhaupt so genannt werden soll — läßt Ausnahmen zu, und auch in den Ausnahmefällen haben wir das Bewußtsein eines durchaus notwendigen Zusammenhangs der beiden Glieder. — Vortreffliche, vielleicht etwas schwierige Darlegungen in Schuppes Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik 1894, S. 58—77.

Dessoir.

---

XV.

# Kant.

## Vorerinnerung von dem Eigentümlichen aller metaphysischen Erkenntnis.

### § 1.

### Von den Quellen der Metaphysik.

Wenn man eine Erkenntnis als Wissenschaft darstellen will, so muß man zuvor das Unterscheidende, was sie mit keiner anderen gemein hat und was ihr also eigentümlich ist, genau bestimmen können; widrigenfalls die Grenzen aller Wissenschaften ineinander laufen, und keine derselben ihrer Natur nach gründlich abgehandelt werden kann.

Dieses Eigentümliche mag nun in dem Unterschiede des Objekts oder der Erkenntnisquellen oder auch der Erkenntnisart oder einiger, wo nicht aller dieser Stücke zusammen bestehen, so beruht darauf zuerst die Idee der möglichen Wissenschaft und ihres Territorium.

Zuerst, was die Quellen einer metaphysischen Erkenntnis betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, daß sie nicht empirisch sein können. Die Prinzipien derselben (wozu nicht bloß ihre Grundsätze, sondern auch Grundbegriffe gehören) müssen also niemals aus der Erfahrung genommen sein: denn sie soll nicht physische, sondern metaphysische, das ist jenseit der Erfahrung liegende, Erkenntnis sein. Also wird weder äußere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht, bei ihr zum Grunde liegen. Sie ist also Erkenntnis *a priori*, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft.

Hierin würde sie aber nichts Unterscheidendes von der reinen Mathematik haben; sie wird also reine philosophische Erkenntnis heißen müssen. — So viel von den Quellen der metaphysischen Erkenntnis.

§ 2.

**Von der Erkenntnisart, die allein metaphysisch heißen kann.**

a) Von dem Unterschiede synthetischer und analytischer Urteile überhaupt.

Metaphysische Erkenntnis muß lauter Urteile *a priori* enthalten, das erfordert das Eigentümliche ihrer Quellen. Allein Urteile mögen nun einen Ursprung haben, welchen sie wollen, oder auch ihrer logischen Form nach beschaffen sein, wie sie wollen, so gibt es doch einen Unterschied derselben dem Inhalte nach, vermöge dessen sie entweder bloß erläuternd sind und zum Inhalte der Erkenntnis nichts hinzutun, oder erweiternd und die gegebene Erkenntnis vergrößern; die ersteren werden analytische, die zweiten synthetische Urteile genannt werden können.

Analytische Urteile sagen im Prädikate nichts als das, was im Begriffe des Subjekts schon wirklich, obgleich nicht so klar und mit gleichem Bewußtsein gedacht war. Wenn ich sage: alle Körper sind ausgedehnt, so habe ich meinen Begriff vom Körper nicht im mindesten erweitert, sondern ihn nur aufgelöst, indem die Ausdehnung von jenem Begriffe schon vor dem Urteile, obgleich nicht ausdrücklich gesagt, dennoch wirklich gedacht war; das Urteil ist also analytisch. Dagegen enthält der Satz: einige Körper sind schwer, etwas im Prädikate, was in dem allgemeinen Begriffe vom Körper nicht wirklich gedacht wird; er vergrößert also meine Erkenntnis, indem er zu meinem Begriffe etwas hinzutut, und muß daher ein synthetisches Urteil heißen.

b) Das gemeinschaftliche Prinzip aller analytischen Urteile ist der Satz des Widerspruchs.

Alle analytischen Urteile beruhen gänzlich auf dem Satze des Widerspruchs und sind ihrer Natur nach Erkenntnisse *a priori*, die Begriffe, die ihnen zur Materie dienen, mögen empirisch sein oder nicht. Denn weil das Prädikat eines bejahenden analytischen Urteils schon vorher im Begriffe des Subjekts gedacht wird, so kann es von ihm ohne Widerspruch nicht verneint werden; ebenso wird sein Gegenteil in einem analytischen, aber verneinenden Urteile notwendig von dem Subjekt verneint und zwar auch zufolge dem Satze des Widerspruchs. So ist es mit den Sätzen: Jeder Körper ist ausgedehnt, und: Kein Körper ist unausgedehnt (einfach), beschaffen.

Eben darum sind auch alle analytischen Sätze Urteile *a priori*, wenngleich ihre Begriffe empirisch sind, zum Beispiel: Gold ist ein gelbes Metall; denn um dieses zu wissen brauche ich keine weitere Erfahrung außer meinem Begriffe vom Golde, der enthielte, daß dieser Körper gelb und Metall sei; denn dieses machte eben meinen Begriff aus, und ich durfte nichts tun als diesen zergliedern, ohne mich außer demselben wonach anders umzusehen.



c) Synthetische Urteile bedürfen ein anderes Prinzip als den Satz des Widerspruchs.

Es gibt synthetische Urteile *a posteriori*, deren Ursprung empirisch ist; aber es gibt auch deren, die *a priori* gewiß sind, und die aus reinem Verstande und Vernunft entspringen. Beide kommen aber darin überein, daß sie nach dem Grundsatze der Analysis, nämlich dem Satze des Widerspruchs, allein nimmermehr entspringen können; sie erfordern noch ein ganz anderes Prinzip, ob sie zwar aus jedem Grundsatze, welcher er auch sei, jederzeit dem Satze des Widerspruchs gemäß abgeleitet werden müssen; denn nichts darf diesem Grundsatze zuwider sein, obgleich eben nicht alles daraus abgeleitet werden kann. Ich will die synthetischen Urteile zuvor unter Klassen bringen.

1. Erfahrungsurteile sind jederzeit synthetisch. Denn es wäre ungereimt, ein analytisches Urteil auf Erfahrung zu gründen, da ich doch aus meinem Begriffe gar nicht hinausgehen darf, um das Urteil abzufassen, und also kein Zeugnis der Erfahrung dazu nötig habe. Daß ein Körper ausgedehnt sei, ist ein Satz, der *a priori* feststeht, und kein Erfahrungsurteil. Denn ehe ich zur Erfahrung gehe, habe ich alle Bedingungen zu meinem Urteile schon in dem Begriffe, aus welchem ich das Prädikat nach dem Satze des Widerspruchs nur herausziehen und dadurch zugleich der Notwendigkeit des Urteils bewußt werden kann, welche mir Erfahrung nicht einmal lehren würde.

2. Mathematische Urteile sind insgesamt synthetisch. Dieser Satz scheint den Bemerkungen der Zergliederer der menschlichen Vernunft bisher ganz entgangen, ja allen ihren Vermutungen gerade entgegengesetzt zu sein, ob er gleich unwidersprechlich gewiß und in der Folge sehr wichtig ist. Denn weil man fand, daß die Schlüsse der Mathematiker alle nach dem Satze des Widerspruches fortgehen (welches die Natur einer jeden apodiktischen Gewißheit erfordert), so überredete man sich, daß auch die Grundsätze aus dem Satze des Widerspruches erkannt würden, worin sie sich sehr irrten; denn ein synthetischer Satz kann allerdings nach dem Satze des Widerspruchs eingesehen werden, aber nur so, daß ein anderer synthetischer Satz vorausgesetzt wird, aus dem er gefolgert werden kann, niemals aber an sich selbst.

Zuvörderst muß bemerkt werden: daß eigentliche mathematische Sätze jederzeit Urteile *a priori* und nicht empirisch sind, weil sie Not-

wendigkeit bei sich führen, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann. Will man mir aber dieses nicht einräumen, wohlan, so schränke ich meinen Satz auf die reine Mathematik ein, deren Begriff es schon mit sich bringt, daß sie nicht empirische, sondern bloß reine Erkenntnis *a priori* enthalte.

Man sollte anfänglich wohl denken, daß der Satz $7 + 5 = 12$ ein bloß analytischer Satz sei, der aus dem Begriffe einer Summe von sieben und fünf nach dem Satze des Widerspruchs erfolge. Allein wenn man es näher betrachtet, so findet man, daß der Begriff der Summe von sieben und fünf nichts weiter enthalte, als die Vereinigung beider Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches diese einzige Zahl sei, die beide zusammenfaßt. Der Begriff von zwölf ist keineswegs dadurch schon gedacht, daß ich mir bloß jene Vereinigung von sieben und fünf denke; und ich mag meinen Begriff von einer solchen möglichen Summe noch so lange zergliedern, so werde ich doch darin die zwölf nicht antreffen. Man muß über diese Begriffe hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hilfe nimmt, die einem von beiden korrespondiert, etwa seine fünf Finger oder fünf Punkte, und so nach und nach die Einheiten der in der Anschauung gegebenen fünf zu dem Begriffe der sieben hinzutut. Man erweitert also wirklich seinen Begriff durch diesen Satz $7 + 5 = 12$ und tut zu dem ersteren Begriff einen neuen hinzu, der in jenem gar nicht gedacht war, d. i. der arithmetische Satz ist jederzeit synthetisch, welches man desto deutlicher inne wird, wenn man etwas größere Zahlen nimmt; da es denn klar einleuchtet, daß, wir möchten unseren Begriff drehen und wenden, wie wir wollen, wir, ohne die Anschauung zu Hilfe zu nehmen, vermittels der bloßen Zergliederung unserer Begriffe die Summe niemals finden könnten.

Ebensowenig ist irgend ein Grundsatz der reinen Geometrie analytisch. Daß die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste ist, ist ein synthetischer Satz. Denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Größe, sondern nur eine Qualität. Der Begriff des Kürzesten kommt also gänzlich hinzu und kann durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der geraden Linie gezogen werden. Anschauung muß also hier zu Hilfe genommen werden, vermittels deren allein die Synthesis möglich ist.

Einige andere Grundsätze, welche die Geometer voraussetzen, sind zwar wirklich analytisch und beruhen auf dem Satze des Widerspruchs; sie dienen aber nur, wie identische Sätze, zur Kette der Methode und nicht als Prinzipien, zum Beispiel $a = a$, das Ganze ist sich selber gleich, oder $(a + b) > a$, das ist: das Ganze ist größer als sein Teil. Und doch auch diese selbst, ob sie gleich nach bloßen Begriffen gelten, werden in



der Mathematik nur darum zugelassen, weil sie in der Anschauung können dargestellt werden. Was uns hier gemeiniglich glauben macht, als läge das Prädikat solcher apodiktischen Urteile schon in unserem Begriffe, und das Urteil sei also analytisch, ist bloß die Zweideutigkeit des Ausdrucks. Wir sollen nämlich zu einem gegebenen Begriffe ein gewisses Prädikat hinzudenken, und diese Notwendigkeit haftet schon an den Begriffen. Aber die Frage ist nicht, was wir zu dem gegebenen Begriffe hinzu denken sollen, sondern was wir wirklich in ihm, obzwar nur dunkel, denken; und da zeigt sich, daß das Prädikat jenem Begriffe zwar notwendig, aber nicht unmittelbar, sondern vermittels einer Anschauung, die hinzukommen muß, anhänge.

---

## Der Prolegomenen Allgemeine Frage:

## Ist überall Metaphysik möglich?

### § 4.

Wäre Metaphysik, die sich als Wissenschaft behaupten könnte, wirklich; könnte man sagen: hier ist Metaphysik, die dürft ihr nur lernen, und sie wird euch unwiderstehlich und unveränderlich von ihrer Wahrheit überzeugen: so wäre diese Frage unnötig, und es bliebe nur diejenige übrig, die mehr eine Prüfung unserer Scharfsinnigkeit, als den Beweis von der Existenz der Sache selbst beträfe, nämlich wie sie möglich sei, und wie Vernunft es anfange, dazu zu gelangen. Nun ist es der menschlichen Vernunft in diesem Falle so gut nicht geworden. Man kann kein einziges Buch aufzeigen, so wie man einen Euklid vorzeigt, und sagen: das ist Metaphysik, hier findet ihr den vornehmsten Zweck dieser Wissenschaft, das Erkenntnis eines höchsten Wesens und einer künftigen Welt, bewiesen aus Prinzipien der reinen Vernunft. Denn man kann uns zwar viele Sätze aufzeigen, die apodiktisch gewiß sind und niemals bestritten worden; aber diese sind insgesamt analytisch und betreffen mehr die Materialien und das Bauzeug zur Metaphysik, als die Erweiterung der Erkenntnis, die doch unsere eigentliche Absicht mit ihr sein soll (§ 2 lit. c). Ob ihr aber gleich auch synthetische Sätze (zum Beispiel den Satz des zureichenden Grundes) vorzeigt, die ihr niemals aus bloßer Vernunft, mithin, wie doch eure Pflicht war, *a priori* bewiesen habt, die man euch aber doch gerne einräumt: so geratet ihr doch, wenn ihr euch derselben zu eurem Hauptzwecke bedienen wollt, in so unstatthafte und unsichere Behauptungen, daß zu aller Zeit eine Metaphysik der anderen entweder in Ansehung der Behauptungen selbst, oder ihrer Beweise widersprochen und dadurch

ihren Anspruch auf dauernden Beifall selbst vernichtet hat. Sogar sind die Versuche, eine solche Wissenschaft zu stande zu bringen, ohne Zweifel die erste Ursache des so früh entstandenen Skeptizismus gewesen, einer Denkungsart, darin die Vernunft so gewalttätig gegen sich selbst verfährt, daß diese niemals als in völliger Verzweiflung an Befriedigung in Ansehung ihrer wichtigsten Absichten hätte entstehen können. Denn lange vorher, ehe man die Natur methodisch zu befragen anfing, befrug man bloß seine abgesonderte Vernunft, die durch gemeine Erfahrung in gewissem Maße schon geübt war, weil Vernunft uns doch immer gegenwärtig ist, Naturgesetze aber gemeiniglich mühsam aufgesucht werden müssen: und so schwamm Metaphysik obenauf wie Schaum, doch so, daß so wie der, den man geschöpft hatte, zerging, sich sogleich ein anderer auf der Oberfläche zeigte, den immer einige begierig aufsammelten, wobei andere, anstatt in der Tiefe die Ursache dieser Erscheinung zu suchen, sich damit weise dünkten, daß sie die vergebliche Mühe der ersteren belachten.

Das Wesentliche und Unterscheidende der reinen mathematischen Erkenntnis von aller anderen Erkenntnis *a priori* ist, daß sie durchaus nicht aus Begriffen, sondern jederzeit nur durch die Konstruktion der Begriffe vor sich gehen muß. Da sie also in ihren Sätzen über den Begriff zu demjenigen, was die ihm korrespondierende Anschauung enthält, hinausgehen muß: so können und sollen ihre Sätze auch niemals durch Zergliederung der Begriffe, das ist analytisch, entspringen und sind insgesamt daher synthetisch.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Eigentlich metaphysische Urteile sind insgesamt synthetisch. Man muß zur Metaphysik gehörige von eigentlich metaphysischen Urteilen unterscheiden. Unter jenen sind sehr viele analytisch, aber sie machen nur die Mittel zu metaphysischen Urteilen aus, auf die der Zweck der Wissenschaft ganz und gar gerichtet ist, und die allemal synthetisch sind. Denn wenn Begriffe zur Metaphysik gehören, zum Beispiel der von Substanz, so gehören die Urteile, die aus der bloßen Zergliederung derselben entspringen, auch notwendig zur Metaphysik, zum Beispiel Substanz ist dasjenige, was nur als Subjekt existiert u. s. w., und vermittels mehrerer dergleichen analytischen Urteile suchen wir der Definition der Begriffe nahe zu kommen. Da aber die Analysis eines reinen Verstandesbegriffs (dergleichen die Metaphysik enthält) nicht auf andere Art vor sich geht, als die Zergliederung jedes anderen, auch empirischen Begriffs, der nicht in die Metaphysik gehört (zum Beispiel Luft ist eine elastische Flüssigkeit, deren Elastizität durch keinen bekannten Grad der Kälte



aufgehoben wird), so ist zwar der Begriff, aber nicht das analytische Urteil eigentümlich metaphysisch: denn diese Wissenschaft hat etwas Besonderes und ihr Eigentümliches in der Erzeugung ihrer Erkenntnisse *a priori*, die also von dem, was sie mit allen anderen Verstandeserkenntnissen gemein hat, muß unterschieden werden; so ist zum Beispiel der Satz: alles, was in den Dingen Substanz ist, ist beharrlich, ein synthetischer und eigentümlich metaphysischer Satz.

Wenn man die Begriffe *a priori*, welche die Materie der Metaphysik und ihr Bauzeug ausmachen, zuvor nach gewissen Prinzipien gesammelt hat, so ist die Zergliederung dieser Begriffe von großem Werte; auch kann dieselbe als ein besonderer Teil (gleichsam als *philosophia definitiva*), der lauter analytische, zur Metaphysik gehörige Sätze enthält, von allen synthetischen Sätzen, die die Metaphysik selbst ausmachen, abgesondert vorgetragen werden. Denn in der Tat haben jene Zergliederungen nirgends anders einen beträchtlichen Nutzen als in der Metaphysik, das ist in Absicht auf die synthetischen Sätze, die aus jenen zuerst zergliederten Begriffen sollen erzeugt werden.

Der Schluß dieses Paragraphen ist also: daß Metaphysik es eigentlich mit synthetischen Sätzen *a priori* zu tun habe, und diese allein ihren Zweck ausmachen, zu welchem sie zwar allerdings mancher Zergliederungen ihrer Begriffe, mithin analytischer Urteile bedarf, wobei aber das Verfahren nicht anders ist als in jeder anderen Erkenntnisart, wo man seine Begriffe durch Zergliederung bloß deutlich zu machen sucht. Allein die Erzeugung der Erkenntnis *a priori* sowohl der Anschauung als Begriffen nach, endlich auch synthetische Sätze *a priori* und zwar im philosophischen Erkenntnisse machen den wesentlichen Inhalt der Metaphysik aus.

Überdrüssig also des Dogmatismus, der uns nichts lehrt, und zugleich des Skeptizismus, der uns gar überall nichts verspricht, auch nicht einmal den Ruhestand einer erlaubten Unwissenheit, aufgefordert durch die Wichtigkeit der Erkenntnis, deren wir bedürfen, und mißtrauisch durch lange Erfahrung in Ansehung jeder, die wir zu besitzen glauben, oder die sich uns unter dem Titel der reinen Vernunft anbietet, bleibt uns nur noch eine kritische Frage übrig, nach deren Beantwortung wir unser künftiges Betragen einrichten können: Ist überall Metaphysik möglich? Aber diese Frage muß nicht durch skeptische Einwürfe gegen gewisse Behauptungen einer wirklichen Metaphysik (denn wir lassen jetzt noch keine gelten), sondern aus dem nur noch problematischen Begriffe einer solchen Wissenschaft beantwortet werden.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Es trifft sich aber glücklicherweise, daß, ob wir gleich nicht annehmen können, daß Metaphysik als Wissenschaft wirklich sei, wir doch mit Zuversicht sagen können, daß gewisse reine synthetische Erkenntnis *a priori* wirklich und gegeben sei, nämlich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft; denn beide enthalten Sätze, die teils apodiktisch gewiß durch bloße Vernunft, teils durch die allgemeine Einstimmung aus der Erfahrung und dennoch als von Erfahrung unabhängig durchgängig anerkannt werden. Wir haben also einige wenigstens unbestrittene synthetische Erkenntnis *a priori* und dürfen nicht fragen, ob sie möglich sei (denn sie ist wirklich), sondern nur wie sie möglich sei, um aus dem Prinzip der Möglichkeit der gegebenen auch die Möglichkeit aller übrigen ableiten zu können.

## Allgemeine Frage:

### Wie ist Erkenntnis aus reiner Vernunft möglich?

### § 5.

Wir haben oben den mächtigen Unterschied der analytischen und synthetischen Urteile gesehen. Die Möglichkeit analytischer Sätze konnte sehr leicht begriffen werden; denn sie gründet sich lediglich auf dem Satze des Widerspruchs. Die Möglichkeit synthetischer Sätze *a posteriori*, das ist solcher, welche aus der Erfahrung geschöpft werden, bedarf auch keiner besonderen Erklärung; denn Erfahrung ist selbst nichts anderes als eine kontinuierliche Zusammenfügung (Synthesis) der Wahrnehmungen. Es bleiben uns also nur synthetische Sätze *a priori* übrig, deren Möglichkeit gesucht oder untersucht werden muß, weil sie auf anderen Prinzipien als dem Satze des Widerspruchs beruhen muß.

Wir dürfen aber die Möglichkeit solcher Sätze hier nicht zuerst suchen, das ist fragen, ob sie möglich seien. Denn es sind deren genug und zwar mit unstreitiger Gewißheit wirklich gegeben, und da die Methode, die wir jetzt befolgen, analytisch sein soll, so werden wir davon anfangen, daß dergleichen synthetische, aber reine Vernunfterkenntnis wirklich sei; aber alsdann müssen wir den Grund dieser Möglichkeit dennoch untersuchen und fragen, wie diese Erkenntnis möglich sei, damit wir aus den Prinzipien ihrer Möglichkeit die Bedingungen ihres Gebrauchs, den Umfang und die Grenzen desselben zu bestimmen in Stand gesetzt werden. Die eigentliche, mit schulgerechter Präzision ausgedrückte Aufgabe, auf die alles ankommt, ist also:

Wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich?

Ich habe sie oben der Popularität zu Gefallen etwas anders, nämlich



als eine Frage nach der Erkenntnis aus reiner Vernunft, ausgedrückt, welches ich dieses Mal ohne Nachteil der gesuchten Einsicht wohl tun konnte: weil, da es hier doch lediglich um die Metaphysik und deren Quellen zu tun ist, man nach den vorher gemachten Erinnerungen sich wie ich hoffe, jederzeit erinnern wird, daß, wenn wir hier von Erkenntnis aus reiner Vernunft reden, niemals von der analytischen, sondern lediglich der synthetischen die Rede sei.

Auf die Auflösung dieser Aufgabe nun kommt das Stehen oder Fallen der Metaphysik und also ihre Existenz gänzlich an. Es mag jemand seine Behauptungen in derselben mit noch so großem Schein vortragen, Schlüsse auf Schlüsse bis zum Erdrücken aufhäufen; wenn er nicht vorher jene Frage hat genugtuend beantworten können, so habe ich recht zu sagen: es ist alles eitle, grundlose Philosophie und falsche Weisheit. Du sprichst durch reine Vernunft und maßest dir an, *a priori* Erkenntnisse gleichsam zu erschaffen, indem du nicht bloß gegebene Begriffe zergliederst, sondern neue Verknüpfungen vorgibst, die nicht auf dem Satze des Widerspruchs beruhen, und die du doch so ganz unabhängig von aller Erfahrung einzusehen vermeinst; wie kommst du nun hierzu, und wie willst du dich wegen solcher Anmaßungen rechtfertigen? Dich auf Bestimmung der allgemeinen Menschenvernunft zu berufen, kann dir nicht gestattet werden; denn das ist ein Zeuge, dessen Ansehen nur auf dem öffentlichen Gerüchte beruht. *Quodcumque ostendis mihi sic, incredulus odi.* Horat.

So unentbehrlich aber die Beantwortung dieser Frage ist, so schwer ist sie doch zugleich; und obzwar die vornehmste Ursache, weswegen man sie nicht schon längst zu beantworten gesucht hat, darin liegt, daß man sich nicht einmal hat einfallen lassen, daß so etwas gefragt werden könne, so ist doch eine zweite Ursache diese, daß eine genugtuende Beantwortung dieser einen Frage ein weit anhaltenderes, tieferes und mühsameres Nachdenken erfordert als jemals das weitläufigste Werk der Metaphysik, das bei der ersten Erscheinung seinem Verfasser Unsterblichkeit versprach. Auch muß ein jeder einsehende Leser, wenn er diese Aufgabe nach ihrer Forderung sorgfältig überdenkt, anfangs durch ihre Schwierigkeit erschreckt, sie für unauflöslich, und gäbe es nicht wirklich dergleichen reine synthetische Erkenntnisse *a priori*, sie ganz und gar für unmöglich halten; welches dem David Hume wirklich begegnete, ob er sich zwar die Frage bei weitem nicht in solcher Allgemeinheit vorstellte, als es hier geschieht und geschehen muß, wenn die Beantwortung für die ganze Metaphysik entscheidend werden soll. Denn wie ist es möglich, sagt der scharfsinnige Mann, daß, wenn mir ein Begriff gegeben ist, ich über denselben hinausgehen und einen anderen

damit verknüpfen kann, der in jenem gar nicht enthalten ist, und zwar so, als wenn dieser notwendig zu jenem gehöre? Nur Erfahrung kann uns solche Verknüpfungen an die Hand geben (so schloß er aus jener Schwierigkeit, die er für Unmöglichkeit hielt), und alle jene vermeintliche Notwendigkeit oder, welches einerlei ist, dafür gehaltene Erkenntnis *a priori* ist nichts als eine lange Gewohnheit, etwas wahr zu finden und daher die subjektive Notwendigkeit für objektiv zu halten.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Alle Metaphysiker sind demnach von ihren Geschäften feierlich und gesetzmäßig so lange suspendiert, bis sie die Frage: Wie sind synthetische Erkenntnisse *a priori* möglich? genugtuend werden beantwortet haben. Denn in dieser Beantwortung allein besteht das Kreditiv, welches sie vorzeigen mußten, wenn sie im Namen der reinen Vernunft etwas bei uns anzubringen haben; in Ermanglung desselben aber können sie nichts anderes erwarten, als von Vernünftigen, die so oft schon hintergangen worden, ohne alle weitere Untersuchung ihres Anbringens abgewiesen zu werden.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Man kann sagen, daß die ganze Transzendentalphilosophie, die vor aller Metaphysik notwendig vorhergeht, selbst nichts anderes als bloß die vollständige Auflösung der hier vorgelegten Frage sei, nur in systematischer Ordnung und Ausführlichkeit, und man habe also bis jetzt keine Transzendentalphilosophie. Denn was den Namen davon führt, ist eigentlich ein Teil der Metaphysik; jene Wissenschaft soll aber die Möglichkeit der letzteren zuerst ausmachen und muß also vor aller Metaphysik vorhergehen. Man darf sich also auch nicht wundern, daß eine ganze und zwar aller Beihilfe aus anderen beraubte, mithin an sich ganz neue Wissenschaft nötig ist, um nur eine einzige Frage hinreichend zu beantworten, wenn die Auflösung derselben mit Mühe und Schwierigkeit, ja sogar mit einiger Dunkelheit verbunden ist.

Indem wir jetzt zu dieser Auflösung schreiten und zwar nach analytischer Methode, in welcher wir voraussetzen, daß solche Erkenntnisse aus reiner Vernunft wirklich sind: so können wir uns nur auf zwei Wissenschaften der theoretischen Erkenntnis (als von der allein hier die Rede ist) berufen, nämlich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft; denn nur diese können uns die Gegenstände in der Anschauung darstellen, mithin, wenn etwa in ihnen ein Erkenntnis *a priori* vorkäme, die Wahrheit oder Übereinstimmung derselben mit dem Objekte *in concreto*, das ist ihre Wirklichkeit, zeigen, von der alsdann zu dem Grunde ihrer Möglichkeit auf dem analytischen Wege fortgegangen werden könnte. Dies erleichtert



das Geschäft sehr, in welchem die allgemeinen Betrachtungen nicht allein auf Fakta angewandt werden, sondern sogar von ihnen ausgehen, anstatt daß sie in synthetischem Verfahren gänzlich *in abstracto* aus Begriffen abgeleitet werden müssen.

Um aber von diesen wirklichen und zugleich gegründeten reinen Erkenntnissen *a priori* zu einer möglichen, die wir suchen, nämlich einer Metaphysik als Wissenschaft, aufzusteigen, haben wir nötig, das, was sie veranlaßt, und als bloß natürlich gegebene, obgleich wegen ihrer Wahrheit nicht unverdächtige Erkenntnis *a priori* jener zum Grunde liegt, deren Bearbeitung ohne alle kritische Untersuchung ihrer Möglichkeit gewöhnlichermaßen schon Metaphysik genannt wird, mit einem Worte die Naturanlage zu einer solchen Wissenschaft, unter unserer Hauptfrage mit zu begreifen; und so wird die transzendentale Hauptfrage, in vier andere Fragen zerteilt, nach und nach beantwortet werden.

1. Wie ist reine Mathematik möglich?
2. Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?
3. Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?
4. Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?

Man sieht, daß, wenngleich die Auflösung dieser Aufgaben hauptsächlich den wesentlichen Inhalt der Kritik darstellen soll, sie dennoch auch etwas Eigentümliches habe, welches auch für sich allein der Aufmerksamkeit würdig ist, nämlich zu gegebenen Wissenschaften die Quellen in der Vernunft selbst zu suchen, um dadurch dieser ihr Vermögen, etwas *a priori* zu erkennen, vermittels der Tat selbst zu erforschen und auszumessen; wodurch denn diese Wissenschaften selbst, wenngleich nicht in Ansehung ihres Inhalts, doch was ihren richtigen Gebrauch betrifft, gewinnen und, indem sie einer höheren Frage, wegen ihres gemeinschaftlichen Ursprungs, Licht verschaffen, zugleich Anlaß geben, ihre eigene Natur besser aufzuklären.

## Der transzendentalen Hauptfrage erster Teil:

## Wie ist reine Mathematik möglich?

### § 6.

Hier ist nun eine große und bewährte Erkenntnis, die schon jetzt von bewundernswürdigem Umfange ist und unbegrenzte Ausbreitung auf die Zukunft verspricht, die durch und durch apodiktische Gewißheit, das ist absolute Notwendigkeit, bei sich führt, also auf keinen Erfahrungsgründen beruht, mithin ein reines Produkt der Vernunft, überdem aber durch und durch synthetisch ist. „Wie ist es nun der menschlichen Vernunft möglich, eine solche Erkenntnis gänzlich *a priori* zu

stande zu bringen?“ Setzt dieses Vermögen, da es sich nicht auf Erfahrungen fußt, noch fußen kann, nicht irgend einen Erkenntnisgrund *a priori* voraus, der tief verborgen liegt, der sich aber durch diese seine Wirkungen offenbaren dürfte, wenn man den ersten Anfängen derselben nur fleißig nachspürte?

§ 7.

Wir finden aber, daß alle mathematische Erkenntnis dieses Eigentümliche habe, daß sie ihren Begriff vorher in der Anschauung und zwar *a priori*, mithin einer solchen, die nicht empirisch, sondern reine Anschauung ist, darstellen müsse, ohne welches Mittel sie nicht einen einzigen Schritt tun kann; daher ihre Urteile jederzeit intuitiv sind, anstatt daß Philosophie sich mit diskursiven Urteilen, aus bloßen Begriffen, begnügen muß und ihre apodiktische Lehren wohl durch Anschauung erläutern, niemals aber daher ableiten kann. Diese Beobachtung in Ansehung der Natur der Mathematik gibt uns nun schon eine Leitung auf die erste und oberste Bedingung ihrer Möglichkeit: nämlich es muß ihr irgend eine reine Anschauung zum Grunde liegen, in welcher sie alle ihre Begriffe *in concreto* und dennoch *a priori* darstellen oder, wie man es nennt, sie konstruieren kann. Können wir diese reine Anschauung und die Möglichkeit einer solchen ausfinden, so erklärt sich daraus leicht, wie synthetische Sätze *a priori* in der reinen Mathematik, und mithin auch, wie diese Wissenschaft selbst möglich sei; denn so wie die empirische Anschauung es ohne Schwierigkeit möglich macht, daß wir unseren Begriff, den wir uns von einem Objekt der Anschauung machen, durch neue Prädikate, die die Anschauung selbst darbietet, in der Erfahrung synthetisch erweitern, so wird es auch die reine Anschauung tun; nur mit dem Unterschied: daß im letzteren Falle das synthetische Urteil *a priori* gewiß und apodiktisch, im ersteren aber nur *a posteriori* und empirisch gewiß sein wird, weil diese nur das enthält, was in der zufälligen empirischen Anschauung angetroffen wird, jene aber, was in der reinen notwendig angetroffen werden muß, indem sie als Anschauung *a priori* mit dem Begriffe vor aller Erfahrung oder einzelnen Wahrnehmung unzertrennlich verbunden ist.

§ 8.

Allein die Schwierigkeit scheint bei diesem Schritte eher zu wachsen, als abzunehmen. Denn nunmehr lautet die Frage: wie ist es möglich, etwas *a priori* anzuschauen? Anschauung ist eine Vorstellung, so wie sie unmittelbar von der Gegenwart des Gegenstandes abhängen würde. Daher scheint es unmöglich, *a priori* ursprünglich anzuschauen, weil die Anschauung alsdann ohne einen weder vorher noch jetzt gegenwärtigen Gegenstand, worauf sie sich bezöge, stattfinden müßte und also nicht Anschauung sein könnte. Begriffe sind zwar von der Art, daß wir uns einige derselben, nämlich die, so nur das Denken eines Gegenstandes überhaupt enthalten, ganz wohl *a priori* machen können, ohne daß wir uns in einem unmittelbaren Verhältnisse zum Gegenstande befänden, zum Beispiel den Begriff von Größe, von Ursache u. s. w.; aber selbst diese bedürfen doch, um ihnen Bedeutung und Sinn zu verschaffen, einen gewissen Gebrauch *in concreto*, das ist Anwendung auf irgend eine Anschauung, dadurch uns ein Gegenstand derselben gegeben wird. Allein wie kann Anschauung des Gegenstandes vor dem Gegenstande selbst vorhergehen?



§ 9.

Müßte unsere Anschauung von der Art sein, daß sie Dinge vorstellte, so wie sie an sich selbst sind, so würde gar keine Anschauung *a priori* stattfinden, sondern sie wäre allemal empirisch. Denn was in dem Gegenstande an sich selbst enthalten sei, kann ich nur wissen, wenn er mir gegenwärtig und gegeben ist. Freilich ist es auch alsdann unbegreiflich, wie die Anschauung einer gegenwärtigen Sache mir diese sollte zu erkennen geben, wie sie an sich ist, da ihre Eigenschaften nicht in meine Vorstellungskraft hinüberwandern können; allein die Möglichkeit davon eingeräumt, so würde doch dergleichen Anschauung nicht *a priori* stattfinden, das ist, ehe mir noch der Gegenstand vorgestellt würde: denn ohne das kann kein Grund der Beziehung meiner Vorstellung auf ihn erdacht werden, sie müßte denn auf Eingebung beruhen. Es ist also nur auf eine einzige Art möglich, daß meine Anschauung vor der Wirklichkeit des Gegenstandes vorhergehe und als Erkenntnis *a priori* stattfinde, wenn sie nämlich nichts anderes enthält, als die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subjekt vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von Gegenständen affiziert werde. Denn daß Gegenstände der Sinne dieser Form der Sinnlichkeit gemäß allein angeschaut werden können, kann ich *a priori* wissen. Hieraus folgt: daß Sätze, die bloß diese Form der sinnlichen Anschauung betreffen, von Gegenständen der Sinne möglich und gültig sein werden, imgleichen umgekehrt, daß Anschauungen, die *a priori* möglich sind, niemals andere Dinge als Gegenstände unserer Sinne betreffen können.

§ 10.

Also ist es nur die Form der sinnlichen Anschauung, dadurch wir *a priori* Dinge anschauen können, wodurch wir aber auch die Objekte

nur erkennen, wie sie uns (unseren Sinnen) erscheinen können, nicht wie sie an sich sein mögen, und diese Voraussetzung ist schlechterdings notwendig, wenn synthetische Sätze *a priori* als möglich eingeräumt oder, im Falle sie wirklich angetroffen werden, ihre Möglichkeit begriffen und zum voraus bestimmt werden soll.

Nun sind Raum und Zeit diejenigen Anschauungen, welche die reine Mathematik allen ihren Erkenntnissen und Urteilen, die zugleich als apodiktisch und notwendig auftreten, zum Grunde legt; denn Mathematik muß alle ihre Begriffe zuerst in der Anschauung und reine Mathematik in der reinen Anschauung darstellen, das ist sie konstruieren, ohne welche (weil sie nicht analytisch, nämlich durch Zergliederung der Begriffe, sondern synthetisch verfahren kann) es ihr unmöglich ist, einen Schritt zu tun, solange ihr nämlich reine Anschauung fehlt, in der allein der Stoff zu synthetischen Urteilen *a priori* gegeben werden kann. Geometrie legt die reine Anschauung des Raums zum Grunde. Arithmetik bringt selbst ihre Zahlbegriffe durch sukzessive Hinzusetzung der Einheiten in der Zeit zu stande, vornehmlich aber reine Mechanik kann ihre Begriffe von Bewegung nur vermittels der Vorstellung in der Zeit zu stande bringen. Beide Vorstellungen aber sind bloß Anschauungen; denn wenn man von den empirischen Anschauungen der Körper und ihrer Veränderungen (Bewegung) alles Empirische, nämlich was zur Empfindung gehört, wegläßt, so bleiben noch Raum und Zeit übrig, welche also reine Anschauungen sind, die jenen *a priori* zum Grunde liegen und daher selbst niemals weggelassen werden können, aber eben dadurch, daß sie reine Anschauungen *a priori* sind, beweisen, daß sie bloße Formen unserer Sinnlichkeit sind, die vor aller empirischen Anschauung, das ist der Wahrnehmung wirklicher Gegenstände, vorhergehen müssen, und denen gemäß Gegenstände *a priori* erkannt werden können, aber freilich nur, wie sie uns erscheinen.

## § 11.

Die Aufgabe des gegenwärtigen Abschnitts ist also aufgelöst. Reine Mathematik ist als synthetische Erkenntnis *a priori* nur dadurch möglich, daß sie auf keine andere als bloße Gegenstände der Sinne geht, deren empirischer Anschauung eine reine Anschauung (des Raums und der Zeit) und zwar *a priori* zum Grunde liegt und darum zum Grunde liegen kann, weil diese nichts anderes als die bloße Form der Sinnlichkeit ist, welche vor der wirklichen Erscheinung der Gegenstände vorhergeht, indem sie dieselbe in der Tat allererst möglich macht. Doch betrifft dieses Vermögen, *a priori* anzuschauen, nicht die Materie der Erscheinung, das ist das, was in ihr Empfindung ist, denn diese macht



das Empirische aus, sondern nur die Form derselben, Raum und Zeit. Wollte man im mindesten daran zweifeln, daß beide gar keine den Dingen an sich selbst, sondern nur bloße ihrem Verhältnisse zur Sinnlichkeit anhängende Bestimmungen sind, so möchte ich gerne wissen, wie man es möglich finden kann, *a priori* und also vor aller Bekanntschaft mit den Dingen, ehe sie nämlich uns gegeben sind, zu wissen, wie ihre Anschauung beschaffen sein müsse, welches doch hier der Fall mit Raum und Zeit ist. Dieses ist aber ganz begreiflich, sobald beide für nichts weiter als formale Bedingungen unserer Sinnlichkeit, die Gegenstände aber bloß für Erscheinungen gelten; denn alsdann kann die Form der Erscheinung, das ist die reine Anschauung, allerdings aus uns selbst, das ist *a priori*, vorgestellt werden.

## § 12.

Um etwas zur Erläuterung und Bestätigung beizufügen, darf man nur das gewöhnliche und unumgänglich notwendige Verfahren der Geometer ansehen. Alle Beweise von durchgängiger Gleichheit zweier gegebener Figuren (da eine in allen Stücken an die Stelle der anderen gesetzt werden kann) laufen zuletzt darauf hinaus, daß sie einander decken, welches offenbar nichts anderes als ein auf der unmittelbaren Anschauung beruhender synthetischer Satz ist; und diese Anschauung muß rein und *a priori* gegeben werden, denn sonst könnte jener Satz nicht für apodiktisch gewiß gelten, sondern hätte nur empirische Gewißheit. Es würde nur heißen: man bemerkt es jederzeit so, und er gilt nur so weit, als unsere Wahrnehmung bis dahin sich erstreckt hat. Daß der vollständige Raum (der selbst keine Grenze eines anderen Raumes mehr ist) drei Abmessungen habe, und Raum überhaupt auch nicht mehr derselben haben könne, wird auf den Satz gebaut, daß sich in einem Punkte nicht mehr als drei Linien rechtwinklig schneiden können; dieser Satz aber kann gar nicht aus Begriffen dargetan werden, sondern beruht unmittelbar auf Anschauung und zwar reiner *a priori*, weil er apodiktisch gewiß ist; daß man verlangen kann, eine Linie soll ins Unendliche gezogen (*in indefinitum*), oder eine Reihe Veränderungen (zum Beispiel durch Bewegung zurückgelegte Räume) solle ins Unendliche fortgesetzt werden, setzt doch eine Vorstellung des Raumes und der Zeit voraus, die bloß an der Anschauung hängen kann, nämlich sofern sie an sich durch nichts begrenzt ist; denn aus Begriffen könnte sie nie geschlossen werden. Also liegen doch wirklich der Mathematik reine Anschauungen *a priori* zum Grunde, welche ihre synthetischen und apodiktisch geltenden Sätze möglich machen; und daher erklärt unsere transzendentale Deduktion der Begriffe in Raum und Zeit zugleich die Möglichkeit einer

reinen Mathematik, die ohne eine solche Deduktion, und ohne daß wir annehmen, „alles, was unseren Sinnen gegeben werden mag (den äußeren im Raume, dem inneren in der Zeit), werde von uns nur angeschaut, wie es uns erscheint, nicht wie es an sich selbst ist", zwar eingeräumt, aber keineswegs eingesehen werden könnte.

## § 13.

Diejenigen, welche noch nicht von dem Begriffe loskommen können, als ob Raum und Zeit wirkliche Beschaffenheiten wären, die den Dingen an sich selbst anhingen, können ihre Scharfsinnigkeit an folgendem Paradoxon üben und, wenn sie dessen Auflösung vergebens versucht haben, wenigstens auf einige Augenblicke von Vorurteilen frei, vermuten, daß doch vielleicht die Abwürdigung des Raumes und der Zeit zu bloßen Formen unserer sinnlichen Anschauung Grund haben möge.

Wenn zwei Dinge in allen Stücken, die an jedem für sich nur immer können erkannt werden (in allen zur Größe und Qualität gehörigen Bestimmungen) völlig einerlei sind, so muß doch folgen, daß eins in allen Fällen und Beziehungen an die Stelle des anderen könne gesetzt werden, ohne daß diese Vertauschung den mindesten kenntlichen Unterschied verursachen würde. In der Tat verhält sich dies auch so mit ebenen Figuren in der Geometrie; allein verschiedene sphärische zeigen unerachtet jener völligen inneren Übereinstimmung doch eine solche Verschiedenheit im äußeren Verhältnis, daß sich eine an die Stelle der anderen gar nicht setzen läßt; zum Beispiel zwei sphärische Triangel von beiden Hemisphären, die einen Bogen des Äquators zur gemeinschaftlichen Basis haben, können völlig gleich sein in Ansehung der Seiten sowohl als Winkel, so daß an keinem, wenn er allein und zugleich vollständig beschrieben wird, nichts angetroffen wird, was nicht zugleich in der Beschreibung des anderen läge, und dennoch kann einer nicht an die Stelle des anderen (nämlich auf dem entgegengesetzten Hemisphär) gesetzt werden; und hier ist denn doch eine innere Verschiedenheit beider Triangel, die kein Verstand als innerlich angeben kann, und die sich nur durch das äußere Verhältnis im Raume offenbart. Allein ich will gewöhnlichere Fälle anführen, die aus dem gemeinen Leben genommen werden können.

Was kann wohl meiner Hand oder meinem Ohr ähnlicher und in allen Stücken gleicher sein, als ihr Bild im Spiegel? Und dennoch kann ich eine solche Hand, als im Spiegel gesehen wird, nicht an die Stelle ihres Urbildes setzen; denn wenn dieses eine rechte Hand war, so ist jene im Spiegel eine linke, und das Bild des rechten Ohres ist ein linkes, das nimmermehr die Stelle des ersteren vertreten kann. Nun sind hier keine



inneren Unterschiede, die irgend ein Verstand nur denken könnte; und dennoch sind die Unterschiede innerlich, soweit die Sinne lehren, denn die linke Hand kann mit der rechten unerachtet aller beiderseitigen Gleichheit und Ähnlichkeit doch nicht zwischen denselben Grenzen eingeschlossen sein (sie können nicht kongruieren); der Handschuh der einen Hand kann nicht auf der anderen gebraucht werden. Was ist nun die Auflösung? Diese Gegenstände sind nicht etwa Vorstellungen der Dinge, wie sie an sich selbst sind, und wie sie der pure Verstand erkennen würde, sondern es sind sinnliche Anschauungen, das ist Erscheinungen, deren Möglichkeit auf dem Verhältnisse gewisser an sich unbekannten Dinge zu etwas anderem, nämlich unserer Sinnlichkeit, beruht. Von dieser ist nun der Raum die Form der äußeren Anschauung, und die innere Bestimmung eines jeden Raumes ist nur durch die Bestimmung des äußeren Verhältnisses zu dem ganzen Raume, davon jener Teil ist (dem Verhältnisse zum äußeren Sinne), das ist der Teil ist nur durchs Ganze möglich, welches bei Dingen an sich selbst als Gegenständen des bloßen Verstandes niemals, wohl aber bei bloßen Erscheinungen stattfindet. Wir können daher auch den Unterschied ähnlicher und gleicher, aber doch inkongruenter Dinge (zum Beispiel widersinnig gewundener Schnecken) durch keinen einzigen Begriff verständlich machen, sondern nur durch das Verhältnis zur rechten und linken Hand, welches unmittelbar auf Anschauung geht.

### Anmerkung I.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

### Anmerkung II.

Alles, was uns als Gegenstand gegeben werden soll, muß uns in der Anschauung gegeben werden. Alle unsere Anschauung geschieht aber nur vermittels der Sinne; der Verstand schaut nichts an, sondern reflektiert nur. Da nun die Sinne nach dem jetzt Erwiesenen uns niemals und in keinem einzigen Stück die Dinge an sich selbst, sondern nur ihre Erscheinungen zu erkennen geben, diese aber bloße Vorstellungen der Sinnlichkeit sind, „so müssen auch alle Körper mitsamt dem Raume, darin sie sich befinden, für nichts als bloße Vorstellungen in uns gehalten werden und existieren nirgends anders, als bloß in unseren Gedanken". Ist dieses nun nicht der offenbare Idealismus?

Der Idealismus besteht in der Behauptung, daß es keine andere als denkende Wesen gebe, die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der Tat kein außerhalb diesen befindlicher Gegenstand korrespondierte. Ich dagegen sage: es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was

sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, das ist die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren. Demnach gestehe ich allerdings, daß es außer uns Körper gebe, das ist Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluß auf unsere Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben; welches Wort also bloß die Erscheinung jenes uns unbekannten, aber nichtsdestoweniger wirklichen Gegenstandes bedeutet. Kann man dieses wohl Idealismus nennen? Es ist ja gerade das Gegenteil davon.

Daß man unbeschadet der wirklichen Existenz äußerer Dinge von einer Menge ihrer Prädikate sagen könne: sie gehörten nicht zu diesen Dingen an sich selbst, sondern nur zu ihren Erscheinungen und hätten außer unserer Vorstellung keine eigene Existenz, ist etwas, was schon lange vor Lockes Zeiten, am meisten aber nach diesen allgemein angenommen und zugestanden ist. Dahin gehören die Wärme, die Farbe, der Geschmack u. s. w. Daß ich aber noch über diese aus wichtigen Ursachen die übrigen Qualitäten der Körper, die man *primarias* nennt, die Ausdehnung, den Ort und überhaupt den Raum mit allem, was ihm anhängig ist (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Gestalt u. s. w.), auch mit zu bloßen Erscheinungen zähle, dawider kann man nicht den mindesten Grund der Unzulässigkeit anführen; und so wenig wie der, so die Farben nicht als Eigenschaften, die dem Objekt an sich selbst, sondern nur dem Sinn des Sehens als Modifikationen anhängen, will gelten lassen, darum ein Idealist heißen kann: so wenig kann mein Lehrbegriff idealistisch heißen, bloß deshalb, weil ich finde, daß noch mehr, ja alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen, bloß zu seiner Erscheinung gehören; denn die Existenz des Dinges, was erscheint, wird dadurch nicht wie beim wirklichen Idealismus aufgehoben, sondern nur gezeigt, daß wir es, wie es an sich selbst sei, durch Sinne gar nicht erkennen können.

Ich möchte gerne wissen, wie denn meine Behauptungen beschaffen sein müßten, damit sie nicht einen Idealismus enthielten. Ohne Zweifel müßte ich sagen: daß die Vorstellung vom Raume nicht bloß dem Verhältnisse, was unsere Sinnlichkeit zu den Objekten hat, vollkommen gemäß sei, denn das habe ich gesagt, sondern daß sie sogar dem Objekt völlig ähnlich sei; eine Behauptung, mit der ich keinen Sinn verbinden kann, so wenig als die Empfindung des Roten mit der Eigenschaft des Zinnobers, der diese Empfindung in mir erregt, eine Ähnlichkeit habe.



## Anmerkung III.

Hieraus läßt sich nun ein leicht vorherzusehender, aber nichtiger Einwurf gar leicht abweisen: „daß nämlich durch die Idealität des Raums und der Zeit die ganze Sinnenwelt in lauter Schein verwandelt werden würde.“ Nachdem man nämlich zuvörderst alle philosophische Einsicht von der Natur der sinnlichen Erkenntnis dadurch verdorben hatte, daß man die Sinnlichkeit bloß in einer verworrenen Vorstellungsart setzte, nach der wir die Dinge immer noch erkennten, wie sie sind, nur ohne das Vermögen zu haben, alles in dieser unserer Vorstellung zum klaren Bewußtsein zu bringen; dagegen von uns bewiesen worden, daß Sinnlichkeit nicht in diesem logischen Unterschiede der Klarheit oder Dunkelheit, sondern in dem genetischen des Ursprungs der Erkenntnis selbst bestehe, da sinnliche Erkenntnis die Dinge gar nicht vorstellt, wie sie sind, sondern nur die Art, wie sie unsere Sinne affizieren, und also, daß durch sie bloß Erscheinungen, nicht die Sachen selbst dem Verstande zur Reflexion gegeben werden: nach dieser notwendigen Berichtigung regt sich ein aus unverzeihlicher und beinahe vorsätzlicher Mißdeutung entspringender Einwurf, als wenn mein Lehrbegriff alle Dinge der Sinnenwelt in lauter Schein verwandelte.

Wenn uns Erscheinung gegeben ist, so sind wir noch ganz frei, wie wir die Sache daraus beurteilen wollen. Jene, nämlich Erscheinung, beruhte auf den Sinnen, diese Beurteilung aber auf dem Verstande, und es fragt sich nur, ob in der Bestimmung des Gegenstandes Wahrheit sei oder nicht. Der Unterschied aber zwischen Wahrheit und Traum wird nicht durch die Beschaffenheit der Vorstellungen, die auf Gegenstände bezogen werden, ausgemacht, denn die sind in beiden einerlei, sondern durch die Verknüpfung derselben nach den Regeln, welche den Zusammenhang der Vorstellungen in dem Begriffe eines Objekts bestimmen, und wiefern sie in einer Erfahrung beisammen stehen können oder nicht. Und da liegt es gar nicht an den Erscheinungen, wenn unsere Erkenntnis den Schein für Wahrheit nimmt, das ist wenn Anschauung, wodurch uns ein Objekt gegeben wird, für Begriff vom Gegenstande oder auch der Existenz desselben, die der Verstand nur denken kann, gehalten wird. Den Gang der Planeten stellen uns die Sinne bald rechtläufig, bald rückläufig vor, und hierin ist weder Falschheit noch Wahrheit, weil, solange man sich bescheidet, daß dieses vorerst nur Erscheinung ist, man über die objektive Beschaffenheit ihrer Bewegung noch gar nicht urteilt. Weil aber, wenn der Verstand nicht wohl darauf acht hat, zu verhüten, daß diese subjektive Vorstellungsart nicht für objektiv gehalten werde, leichtlich ein falsches Urteil entspringen kann, so sagt man: sie scheinen zurückzugehen; allein der Schein kommt nicht

auf Rechnung der Sinne, sondern des Verstandes, dem es allein zukommt, aus der Erscheinung ein objektives Urteil zu fällen.

Auf solche Weise, wenn wir auch garnicht über den Ursprung unserer Vorstellungen nachdächten und unsere Anschauungen der Sinne, sie mögen enthalten, was sie wollen, im Raume und Zeit nach Regeln des Zusammenhanges aller Erkenntnis in einer Erfahrung verknüpfen: so kann, nachdem wir unbehutsam oder vorsichtig sind, trüglicher Schein oder Wahrheit entspringen; das geht lediglich den Gebrauch sinnlicher Vorstellungen im Verstande und nicht ihren Ursprung an. Ebenso wenn ich alle Vorstellungen der Sinne samt ihrer Form, nämlich Raum und Zeit, für nichts als Erscheinungen und die letzteren für eine bloße Form der Sinnlichkeit halte, die außer ihr an den Objekten gar nicht angetroffen wird, und ich bediene mich derselben Vorstellungen nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung: so ist darin nicht die mindeste Verleitung zum Irrtum, oder ein Schein enthalten, daß ich sie für bloße Erscheinungen halte; denn sie können dessen ungeachtet nach Regeln der Wahrheit in der Erfahrung richtig zusammenhängen. Auf solche Weise gelten alle Sätze der Geometrie vom Raume ebensowohl von allen Gegenständen der Sinne, mithin in Ansehung aller möglichen Erfahrung, ob ich den Raum als eine bloße Form der Sinnlichkeit, oder als etwas an den Dingen selbst Haftendes ansehe; wiewohl ich im ersteren Falle allein begreifen kann, wie es möglich sei, jene Sätze von allen Gegenständen der äußeren Anschauung *a priori* zu wissen; sonst bleibt in Ansehung aller nur möglichen Erfahrung alles ebenso, wie wenn ich diesen Abfall von der gemeinen Meinung gar nicht unternommen hätte.

Wage ich es aber mit meinen Begriffen von Raum und Zeit über alle mögliche Erfahrung hinauszugehen, welches unvermeidlich ist, wenn ich sie für Beschaffenheiten ausgebe, die den Dingen an sich selbst anhingen (denn was sollte mich da hindern, sie auch von eben denselben Dingen, meine Sinne möchten nun auch anders eingerichtet sein und für sie passen oder nicht, dennoch gelten zu lassen?), alsdann kann ein wichtiger Irrtum entspringen, der auf einem Scheine beruht, da ich das, was eine bloß meinem Subjekt anhängende Bedingung der Anschauung der Dinge war und sicher für alle Gegenstände der Sinne, mithin nur alle mögliche Erfahrung galt, für allgemein gültig ausgab, weil ich sie auf die Dinge an sich selbst bezog und nicht auf Bedingungen der Erfahrung einschränkte.

Also ist es so weit gefehlt, daß meine Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit die ganze Sinnenwelt zum bloßen Scheine mache, daß sie vielmehr das einzige Mittel ist, die Anwendung einer der allerwichtigsten Erkenntnisse, nämlich derjenigen, welche Mathematik



*a priori* vorträgt, auf wirkliche Gegenstände zu sichern und zu verhüten, daß sie nicht für bloßen Schein gehalten werde, weil ohne diese Bemerkung es ganz unmöglich wäre auszumachen, ob nicht die Anschauungen von Raum und Zeit, die wir von keiner Erfahrung entlehnen, und die dennoch in unserer Vorstellung *a priori* liegen, bloße selbstgemachte Hirngespinste wären, denen gar kein Gegenstand, wenigstens nicht adäquat, korrespondierte, und also Geometrie selbst ein bloßer Schein sei; dagegen ihre unstreitige Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände der Sinnenwelt eben darum, weil diese bloße Erscheinungen sind, von uns hat dargetan werden können.

## Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis zur philosophischen.

Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Verstand, Witz, Urteilskraft und wie die Talente des Geistes sonst heißen mögen, oder Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze als Eigenschaften des Temperaments sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und deren eigentümliche Beschaffenheit darum Charakter heißt, nicht gut ist. Mit den Glücksgaben ist es ebenso bewandt. Macht, Reichtum, Ehre, selbst Gesundheit und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande unter dem Namen der Glückseligkeit machen Mut und hierdurch öfters auch Übermut, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluß derselben aufs Gemüt und hiermit auch das ganze Prinzip zu handeln berichtige und allgemein-zweckmäßig mache; ohne zu erwähnen, daß ein vernünftiger unparteiischer Zuschauer sogar am Anblicke eines ununterbrochenen Wohlergehens eines Wesens, das kein Zug eines reinen und guten Willens ziert, nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann, und so der gute Wille die unerläßliche Bedingung selbst der Würdigkeit glücklich zu sein auszumachen scheint.

Einige Eigenschaften sind sogar diesem guten Willen selbst beförderlich und können sein Werk sehr erleichtern, haben aber demungeachtet keinen inneren unbedingten Wert, sondern setzen immer noch einen guten Willen voraus, der die Hochschätzung, die man übrigens mit Recht für sie trägt, einschränkt und es nicht erlaubt, sie für schlechthin

gut zu halten. Mäßigung in Affekten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Überlegung sind nicht allein in vielerlei Absicht gut, sondern scheinen sogar einen Teil vom inneren Werte der Person auszumachen; allein es fehlt viel daran, um sie ohne Einschränkung für gut zu erklären (so unbedingt sie auch von den Alten gepriesen worden). Denn ohne Grundsätze eines guten Willens können sie höchst böse werden, und das kalte Blut eines Bösewichts macht ihn nicht allein weit gefährlicher, sondern auch unmittelbar in unseren Augen noch verabscheuungswürdiger, als er ohne dieses dafür würde gehalten werden.

Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, das ist an sich, gut und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja wenn man will, der Summe aller Neigungen nur immer zu stande gebracht werden könnte. Wenngleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals, oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen; wenn bei seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wille (freilich nicht etwa als ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, soweit sie in unserer Gewalt sind) übrigbliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als etwas, das seinen vollen Wert in sich selbst hat. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werte weder etwas zusetzen, noch abnehmen. Sie würde gleichsam nur die Einfassung sein, um ihn im gemeinen Verkehr besser handhaben zu können, oder die Aufmerksamkeit derer, die noch nicht genug Kenner sind, auf sich zu ziehen, nicht aber um ihn Kennern zu empfehlen und seinen Wert zu bestimmen.

Es liegt gleichwohl in dieser Idee von dem absoluten Werte des bloßen Willens, ohne einigen Nutzen bei Schätzung desselben in Anschlag zu bringen, etwas so Befremdliches, daß unerachtet aller Einstimmung selbst der gemeinen Vernunft mit derselben dennoch ein Verdacht entspringen muß, daß vielleicht bloß hochfliegende Phantasterei insgeheim zum Grunde liege, und die Natur in ihrer Absicht, warum sie unserem Willen Vernunft zur Regiererin beigelegt habe, falsch verstanden sein möge. Daher wollen wir diese Idee aus diesem Gesichtspunkte auf die Prüfung stellen.

In den Naturanlagen eines organisierten, das ist zweckmäßig zum Leben eingerichteten, Wesens nehmen wir es als Grundsatz an, daß kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke in demselben angetroffen werde, als was auch zu demselben das schicklichste und ihm am meisten angemessen ist. Wäre nun an einem Wesen, das Vernunft und einen Willen hat, seine Erhaltung, sein Wohlergehen, mit einem Worte seine Glückseligkeit, der eigentliche Zweck der Natur, so hätte sie ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht getroffen, sich die Vernunft des Geschöpfes zur Ausrichterin dieser ihrer Absicht zu ersehen. Denn alle Handlungen, die es in dieser Absicht auszuüben hat, und die ganze Regel seines Verhaltens würden ihm weit genauer durch Instinkt vorgezeichnet und jener Zweck weit sicherer dadurch haben erhalten werden können, als es jemals durch Vernunft geschehen kann, und sollte diese ja obenein dem begünstigten Geschöpfe erteilt worden sein, so würde sie ihm nur dazu haben dienen müssen, um über die glückliche Anlage seiner Natur Betrachtungen anzustellen, sie zu bewundern, sich ihrer zu erfreuen und der wohltätigen Ursache dafür dankbar zu sein; nicht aber, um sein Begehrungsvermögen jener schwachen und trüglichen Leitung zu unterwerfen und in der Naturabsicht zu pfuschen; mit einem Worte, sie würde verhütet haben, daß Vernunft nicht in praktischen Gebrauch ausschlüge und die Vermessenheit hätte, mit ihren schwachen Einsichten sich selbst den Entwurf der Glückseligkeit und der Mittel dazu zu gelangen auszudenken; die Natur würde nicht allein die Wahl der Zwecke, sondern auch der Mittel selbst übernommen und beide mit weiser Vorsorge lediglich dem Instinkte anvertraut haben.

In der Tat finden wir auch, daß, je mehr eine kultivierte Vernunft sich mit der Absicht auf den Genuß des Lebens und der Glückseligkeit abgibt, desto weiter der Mensch von der wahren Zufriedenheit abkommt, woraus bei vielen und zwar den Versuchtesten im Gebrauche derselben, wenn sie nur aufrichtig genug sind, es zu gestehen, ein gewisser Grad von Misologie, das ist Haß der Vernunft, entspringt, weil sie nach dem Überschlage alles Vorteils, den sie, ich will nicht sagen von der Erfindung aller Künste des gemeinen Luxus, sondern sogar von den Wissenschaften (die ihnen am Ende auch ein Luxus des Verstandes zu sein scheinen) ziehen, dennoch finden, daß sie sich in der Tat nur mehr Mühseligkeit auf den Hals gezogen, als an Glückseligkeit gewonnen haben und darüber endlich den gemeineren Schlag der Menschen, welcher der Leitung des bloßen Naturinstinkts näher ist, und der seiner Vernunft nicht viel Einfluß auf sein Tun und Lassen verstattet, eher beneiden als geringschätzen. Und soweit muß man gestehen, daß das Urteil derer, die die ruhmredigen Hochpreisungen der Vorteile, die uns die Vernunft in Ansehung der Glückseligkeit und Zufriedenheit des Lebens verschaffen sollte, sehr mäßigen und sogar unter Null herabsetzen, keineswegs grämisch, oder gegen die Güte der Weltregierung undankbar sei, sondern daß diesen Urteilen insgeheim die Idee von

einer anderen und viel würdigeren Absicht ihrer Existenz zum Grunde liege, zu welcher und nicht der Glückseligkeit die Vernunft ganz eigentlich bestimmt sei, und welcher darum als oberster Bedingung die Privatabsicht des Menschen größtenteils nachstehen muß.

Denn da die Vernunft dazu nicht tauglich genug ist, um den Willen in Ansehung der Gegenstände desselben und der Befriedigung aller unserer Bedürfnisse (die sie zum Teil selbst vervielfältigt) sicher zu leiten, als zu welchem Zwecke ein eingepflanzter Naturinstinkt viel gewisser geführt haben würde, gleichwohl aber uns Vernunft als praktisches Vermögen, das ist als ein solches, das Einfluß auf den Willen haben soll, dennoch zugeteilt ist: so muß die wahre Bestimmung derselben sein, einen nicht etwa in anderer Absicht als Mittel, sondern an sich selbst guten Willen hervorzubringen, wozu schlechterdings Vernunft nötig war, wo anders die Natur überall in Austeilung ihrer Anlagen zweckmäßig zu Werke gegangen ist. Dieser Wille darf also zwar nicht das einzige und das ganze, aber er muß doch das höchste Gut und zu allem Übrigen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit die Bedingung sein, in welchem Falle es sich mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen läßt, wenn man wahrnimmt, daß die Kultur der Vernunft, die zur ersteren und unbedingten Absicht erforderlich ist, die Erreichung der zweiten, die jederzeit bedingt ist, nämlich der Glückseligkeit, wenigstens in diesem Leben auf mancherlei Weise einschränke, ja sie selbst unter nichts herabbringen könne, ohne daß die Natur darin unzweckmäßig verfahre, weil die Vernunft, die ihre höchste praktische Bestimmung in der Gründung eines guten Willens erkennt, bei Erreichung dieser Absicht nur einer Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art, nämlich aus der Erfüllung eines Zwecks, den wiederum nur Vernunft bestimmt, fähig ist, sollte dieses auch mit manchem Abbruch, der den Zwecken der Neigung geschieht, verbunden sein.

Um aber den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden und ohne weitere Absicht guten Willens, so wie er schon dem natürlichen gesunden Verstande beiwohnt und nicht sowohl gelehrt als vielmehr nur aufgeklärt zu werden bedarf, diesen Begriff, der in der Schätzung des ganzen Werts unserer Handlungen immer obenan steht und die Bedingung alles übrigen ausmacht, zu entwickeln: wollen wir den Begriff der Pflicht vor uns nehmen, der den eines guten Willens, obzwar unter gewissen subjektiven Einschränkungen und Hindernissen, enthält, die aber doch, weit gefehlt, daß sie ihn verstecken und unkenntlich machen sollten, ihn vielmehr durch Abstechung heben und desto heller hervorscheinen lassen.

Ich übergehe hier alle Handlungen, die schon als pflichtwidrig erkannt werden, ob sie gleich in dieser oder jener Absicht nützlich sein mögen; denn bei denen ist gar nicht einmal die Frage, ob sie aus Pflicht geschehen sein mögen, da sie dieser sogar widerstreiten. Ich setze auch die Handlungen beiseite, die wirklich pflichtmäßig sind, zu denen aber Menschen unmittelbar keine Neigung haben, sie aber dennoch ausüben, weil sie durch eine andere Neigung dazu getrieben werden. Denn da läßt sich leicht unterscheiden, ob die pflichtmäßige Handlung aus Pflicht oder aus selbstsüchtiger Absicht geschehen sei. Weit schwerer ist dieser Unterschied zu bemerken, wo die Handlung pflichtmäßig ist und das Subjekt noch überdem unmittelbare Neigung zu ihr hat. Zum Beispiel es ist allerdings pflichtmäßig, daß der Krämer seinen unerfahrenen Käufer nicht überteure, und, wo viel Verkehr ist, tut dieses auch der kluge Kaufmann nicht, sondern hält einen festgesetzten allgemeinen Preis für jedermann, so daß ein Kind ebensogut bei ihm kauft als jeder andere. Man wird also ehrlich bedient; allein das ist lange nicht genug, um deswegen zu glauben, der Kaufmann habe aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahren; sein Vorteil erforderte es; daß er aber überdem noch eine unmittelbare Neigung zu den Käufern haben sollte, um gleichsam aus Liebe keinem vor dem anderen im Preise den Vorzug zu geben, läßt sich hier nicht annehmen. Also war die Handlung weder aus Pflicht noch aus unmittelbarer Neigung, sondern in eigennütziger Absicht geschehen.

Dagegen sein Leben zu erhalten, ist Pflicht, und überdem hat jedermann dazu noch eine unmittelbare Neigung. Aber um deswillen hat die oft ängstliche Sorgfalt, die der größte Teil der Menschen dafür trägt, noch keinen inneren Wert und die Maxime derselben keinen moralischen Gehalt. Sie bewahren ihr Leben zwar pflichtmäßig, aber nicht aus Pflicht. Dagegen wenn Widerwärtigkeiten und hoffnungsloser Gram den Geschmack am Leben gänzlich weggenommen haben; wenn der Unglückliche, stark an Seele, über sein Schicksal mehr entrüstet als kleinmütig oder niedergeschlagen, den Tod wünscht und sein Leben doch erhält, ohne es zu lieben, nicht aus Neigung oder Furcht, sondern aus Pflicht: alsdann hat seine Maxime einen moralischen Gehalt.

Wohltätig sein, wo man kann, ist Pflicht, und überdem gibt es manche so teilnehmend gestimmte Seelen, daß sie auch ohne einen anderen Bewegungsgrund der Eitelkeit oder des Eigennutzes ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich zu verbreiten, und die sich an der Zufriedenheit anderer, sofern sie ihr Werk ist, ergötzen können. Aber ich behaupte, daß in solchem Falle dergleichen Handlung, so pflichtmäßig, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren

sittlichen Wert habe, sondern mit anderen Neigungen zu gleichen Paaren gehe, zum Exempel der Neigung nach Ehre, die, wenn sie glücklicherweise auf das trifft, was in der Tat gemeinnützig und pflichtmäßig, mithin ehrenwert ist, Lob und Aufmunterung, aber nicht Hochschätzung verdient; denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht zu tun. Gesetzt also, das Gemüt jenes Menschenfreundes wäre vom eigenen Gram umwölkt, der alle Teilnehmung an anderer Schicksal auslöscht, er hätte immer noch Vermögen, anderen Notleidenden wohlzutun, aber fremde Not rührte ihn nicht, weil er mit seiner eigenen genug beschäftigt ist, und nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreizt, risse er sich doch aus dieser tödlichen Unempfindlichkeit heraus und täte die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdann hat sie allererst ihren echten moralischen Wert. Noch mehr: wenn die Natur diesem oder jenem überhaupt wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er (übrigens ein ehrlicher Mann) von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden anderer wäre, vielleicht weil er, selbst gegen seine eigenen mit der besonderen Gabe der Geduld und aushaltenden Stärke versehen, dergleichen bei jedem anderen auch voraussetzt, oder gar fordert; wenn die Natur einen solchen Mann (welcher wahrlich nicht ihr schlechtestes Produkt sein würde) nicht eigentlich zum Menschenfreunde gebildet hätte, würde er denn nicht noch in sich einen Quell finden, sich selbst einen weit höheren Wert zu geben, als der eines gutartigen Temperaments sein mag? Allerdings! gerade da hebt der Wert des Charakters an, der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nämlich daß er wohltue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht.

Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht (wenigstens indirekt), denn der Mangel der Zufriedenheit mit seinem Zustande in einem Gedränge von vielen Sorgen und mitten unter unbefriedigten Bedürfnissen könnte leicht eine große Versuchung zu Übertretung der Pflichten werden. Aber auch ohne hier auf Pflicht zu sehen, haben alle Menschen schon von selbst die mächtigste und innigste Neigung zur Glückseligkeit, weil sich gerade in dieser Idee alle Neigungen zu einer Summe vereinigen. Nur ist die Vorschrift der Glückseligkeit mehrenteils so beschaffen, daß sie einigen Neigungen großen Abbruch tut und doch der Mensch sich von der Summe der Befriedigung aller unter dem Namen der Glückseligkeit keinen bestimmten und sicheren Begriff machen kann; daher nicht zu verwundern ist, wie eine einzige in Ansehung dessen, was sie verheißt, und der Zeit, worin ihre Befriedigung erhalten werden kann, bestimmte Neigung eine schwankende Idee überwiegen könne, und der Mensch, zum Beispiel ein Podagrist,



wählen könne, zu genießen, was ihm schmeckt, und zu leiden, was er kann, weil er nach seinem Überschlage hier wenigstens sich nicht durch vielleicht grundlose Erwartungen eines Glücks, das in der Gesundheit stecken soll, um den Genuß des gegenwärtigen Augenblicks gebracht hat. Aber auch in diesem Falle, wenn die allgemeine Neigung zur Glückseligkeit seinen Willen nicht bestimmte, wenn Gesundheit für ihn wenigstens nicht so notwendig in diesen Überschlag gehörte, so bleibt noch hier wie in allen anderen Fällen ein Gesetz übrig, nämlich seine Glückseligkeit zu befördern, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht, und da hat sein Verhalten allererst den eigentlichen moralischen Wert.

So sind ohne Zweifel auch die Schriftstellen zu verstehen, darin geboten wird, seinen Nächsten, selbst unseren Feind zu lieben. Denn Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohltun aus Pflicht selbst, wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, ja gar natürliche und unbezwingliche Abneigung widersteht, ist praktische und nicht pathologische Liebe, die im Willen liegt und nicht im Hange der Empfindung, in Grundsätzen der Handlung und nicht schmelzender Teilnehmung; jene aber allein kann geboten werden.

Der zweite Satz ist: eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloß von dem Prinzip des Wollens, nach welchem die Handlung unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens geschehen ist. Daß die Absichten, die wir bei Handlungen haben mögen, und ihre Wirkungen, als Zwecke und Triebfedern des Willens, den Handlungen keinen unbedingten und moralischen Wert erteilen können, ist aus dem vorigen klar. Worin kann also dieser Wert liegen, wenn er nicht im Willen in Beziehung auf dessen verhoffte Wirkung bestehen soll? Er kann nirgend anders liegen, als im Prinzip des Willens unangesehen der Zwecke, die durch solche Handlung bewirkt werden können; denn der Wille ist mitten inne zwischen seinem Prinzip *a priori*, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder *a posteriori*, welche materiell ist, gleichsam auf einem Scheidewege, und da er doch irgend wodurch muß bestimmt werden, so wird er durch das formelle Prinzip des Wollens überhaupt bestimmt werden müssen, wenn eine Handlung aus Pflicht geschieht, da ihm alles materielle Prinzip entzogen worden.

Den dritten Satz als Folgerung aus beiden vorigen würde ich so ausdrücken: Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. Zum Objekte als Wirkung meiner vorhabenden Handlung kann ich zwar Neigung

haben, aber niemals Achtung, eben darum weil sie bloß eine Wirkung und nicht Tätigkeit eines Willens ist. Ebenso kann ich für Neigung überhaupt, sie mag nun meine oder eines anderen seine sein, nicht Achtung haben, ich kann sie höchstens im ersten Falle billigen, im zweiten bisweilen selbst lieben, d i. sie als meinem eigenen Vorteile günstig ansehen. Nur das, was bloß als Grund, niemals aber als Wirkung mit meinem Willen verknüpft ist, was nicht meiner Neigung dient, sondern sie überwiegt, wenigstens diese von deren Überschlage bei der Wahl ganz ausschließt, mithin das bloße Gesetz für sich kann ein Gegenstand der Achtung und hiermit ein Gebot sein. Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als objektiv das Gesetz und subjektiv reine Achtung für dieses praktische Gesetz, mithin die Maxime*), einem solchen Gesetze selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen Folge zu leisten.

Es liegt also der moralische Wert der Handlung nicht in der Wirkung, die daraus erwartet wird, also auch nicht in irgend einem Prinzip der Handlung, welches seinen Bewegungsgrund von dieser erwarteten Wirkung zu entlehnen bedarf. Denn alle diese Wirkungen (Annehmlichkeit seines Zustandes, ja gar Beförderung fremder Glückseligkeit) konnten auch durch andere Ursachen zu stande gebracht werden, und es brauchte also dazu nicht des Willens eines vernünftigen Wesens, worin gleichwohl das höchste und unbedingte Gute allein angetroffen werden kann. Es kann daher nichts anderes als die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, die freilich nur im vernünftigen Wesen stattfindet, sofern sie, nicht aber die verhoffte Wirkung der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen, welches in der Person selbst schon gegenwärtig ist, die danach handelt, nicht aber allererst aus der Wirkung erwartet werden darf.

Was kann das aber wohl für ein Gesetz sein, dessen Vorstellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen muß, damit dieser schlechterdings und ohne Einschränkung gut heißen könne? Da ich den Willen aller Antriebe beraubt habe, die ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen könnten, so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit

*) Maxime ist das subjektive Prinzip des Wollens; das objektive Prinzip (das ist dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjektiv zum praktischen Prinzip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte) ist das praktische Gesetz.



der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll, das ist ich soll niemals anders verfahren als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden. Hier ist nun die bloße Gesetzmäßigkeit überhaupt (ohne irgend ein auf gewisse Handlungen bestimmtes Gesetz zum Grunde zu legen) das, was dem Willen zum Prinzip dient und ihm auch dazu dienen muß, wenn Pflicht nicht überall ein leerer Wahn und chimärischer Begriff sein soll; hiermit stimmt die gemeine Menschenvernunft in ihrer praktischen Beurteilung auch vollkommen überein und hat das gedachte Prinzip jederzeit vor Augen.

Die Frage sei zum Beispiel: darf ich, wenn ich im Gedränge bin, nicht ein Versprechen tun, in der Absicht, es nicht zu halten? Ich mache hier leicht den Unterschied, den die Bedeutung der Frage haben kann, ob es klüglich oder ob es pflichtmäßig sei, ein falsches Versprechen zu tun. Das erstere kann ohne Zweifel öfters stattfinden. Zwar sehe ich wohl, daß es nicht genug sei, mich vermittels dieser Ausflucht aus einer gegenwärtigen Verlegenheit zu ziehen, sondern wohl überlegt werden müsse, ob mir aus dieser Lüge nicht hinterher viel größere Ungelegenheit entspringen könne, als die sind, von denen ich mich jetzt befreie, und, da die Folgen bei aller meiner vermeinten Schlauigkeit nicht so leicht vorauszusehen sind, daß nicht ein einmal verlorenes Zutrauen mir weit nachteiliger werden könnte als alles Übel, das ich jetzt zu vermeiden gedenke, ob es nicht klüglicher gehandelt sei, hierbei nach einer allgemeinen Maxime zu verfahren und es sich zur Gewohnheit zu machen, nichts zu versprechen als in der Absicht, es zu halten. Allein es leuchtet mir hier bald ein, daß eine solche Maxime doch immer nur die besorglichen Folgen zum Grunde habe. Nun ist es doch etwas ganz anderes, aus Pflicht wahrhaft zu sein, als aus Besorgnis der nachteiligen Folgen: indem im ersten Falle der Begriff der Handlung an sich selbst schon ein Gesetz für mich enthält, im zweiten ich mich allererst anderwärtsher umsehen muß, welche Wirkungen für mich wohl damit verbunden sein möchten. Denn wenn ich von dem Prinzip der Pflicht abweiche, so ist es ganz gewiß böse; werde ich aber meiner Maxime der Klugheit abtrünnig, so kann das mir doch manchmal sehr vorteilhaft sein, wiewohl es freilich sicherer ist, bei ihr zu bleiben. Um indessen mich in Ansehen der Beantwortung dieser Aufgabe, ob ein lügenhaftes Versprechen pflichtmäßig sei, auf die allerkürzeste und doch untrügliche Art zu belehren, so frage ich mich selbst: würde ich wohl damit zufrieden sein, daß meine Maxime (mich durch ein unwahres Versprechen aus Verlegenheit zu ziehen) als ein allgemeines Gesetz (sowohl für mich als andere) gelten solle, und würde ich wohl zu mir sagen können:

es mag jedermann ein unwahres Versprechen tun, wenn er sich in Verlegenheit befindet, daraus er sich auf andere Art nicht ziehen kann? So werde ich bald inne, daß ich zwar die Lüge, aber ein allgemeines Gesetz zu lügen gar nicht wollen könne; denn nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen geben, weil es vergeblich wäre, meinen Willen in Ansehung meiner künftigen Handlungen anderen vorzugeben, die diesem Vorgeben doch nicht glauben, oder, wenn sie es übereilterweise täten, mich doch mit gleicher Münze bezahlen würden, mithin meine Maxime, sobald sie zum allgemeinen Gesetze gemacht würde, sich selbst zerstören müsse.

Was ich also zu tun habe, damit mein Wollen sittlich gut sei, dazu brauche ich gar keine weit ausholende Scharfsinnigkeit. Unerfahren in Ansehung des Weltlaufs, unfähig auf alle sich ereignenden Vorfälle desselben gefaßt zu sein, frage ich mich nur: Kannst du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? Wo nicht, so ist sie verwerflich, und das zwar nicht um eines dir oder auch anderen daraus bevorstehenden Nachteils willen, sondern weil sie nicht als Prinzip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann; für diese aber zwingt mir die Vernunft unmittelbare Achtung ab, von der ich zwar jetzt noch nicht *einsehe*, worauf sie sich gründe (welches der Philosoph untersuchen mag), wenigstens aber doch so viel verstehe: daß es eine Schätzung des Wertes sei, welcher allen Wert dessen, was durch Neigung angepriesen wird, weit überwiegt, und daß die Notwendigkeit meiner Handlungen aus *reiner* Achtung fürs praktische Gesetz dasjenige sei, was die Pflicht ausmacht, der jeder andere Bewegungsgrund weichen muß, weil sie die Bedingung eines *an sich* guten Willens ist, dessen Wert über alles geht.

So sind wir denn in der moralischen Erkenntnis der gemeinen Menschenvernunft bis zu ihrem Prinzip gelangt, welches sie sich zwar freilich nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaße ihrer Beurteilung braucht. Es wäre hier leicht zu zeigen, wie sie mit diesem Kompasse in der Hand in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmäßig oder pflichtwidrig sei, wenn man, ohne sie im mindesten etwas Neues zu lehren, sie nur, wie Sokrates tat, auf ihr eigenes Prinzip aufmerksam macht, und daß es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu tun habe, um ehrlich und gut, ja sogar um weise und tugendhaft zu sein. Das ließe sich auch wohl schon zum voraus vermuten, daß die Kenntnis dessen, was zu tun, mithin auch zu wissen jedem Menschen obliegt, auch jedes, selbst des gemeinsten Menschen



Sache sein werde. Hier kann man es doch nicht ohne Bewunderung ansehen, wie das praktische Beurteilungsvermögen vor dem theoretischen im gemeinen Menschenverstande so gar viel voraus habe. In dem letzteren, wenn die gemeine Vernunft es wagt, von den Erfahrungsgesetzen und den Wahrnehmungen der Sinne abzugehen, gerät sie in lauter Unbegreiflichkeiten und Widersprüche mit sich selbst, wenigstens in ein Chaos von Ungewißheit, Dunkelheit und Unbestand. Im praktischen aber fängt die Beurteilungskraft dann eben allererst an, sich recht vorteilhaft zu zeigen, wenn der gemeine Verstand alle sinnlichen Triebfedern von praktischen Gesetzen ausschließt. Er wird alsdann sogar subtil, es mag sein, daß er mit seinem Gewissen oder anderen Ansprüchen in Beziehung auf das, was recht heißen soll, schikanieren oder auch den Wert der Handlungen zu seiner eigenen Belehrung aufrichtig bestimmen will, und was das meiste ist, er kann in letzterem Falle sich ebensogut Hoffnung machen, es recht zu treffen, als es sich immer ein Philosoph versprechen mag, ja ist beinahe noch sicherer hierin, als selbst der letztere, weil dieser doch kein anderes Prinzip als jener haben, sein Urteil aber durch eine Menge fremder, nicht zur Sache gehöriger Erwägungen leicht verwirren und von der geraden Richtung abweichend machen kann. Wäre es demnach nicht ratsamer, es in moralischen Dingen bei dem gemeinen Vernunfturteil bewenden zu lassen und höchstens nur Philosophie anzubringen, um das System der Sitten desto vollständiger und faßlicher, imgleichen die Regeln derselben zum Gebrauche (noch mehr aber zum Disputieren) bequemer darzustellen, nicht aber um selbst in praktischer Absicht den gemeinen Menschenverstand von seiner glücklichen Einfalt abzubringen und ihn durch Philosophie auf einen neuen Weg der Untersuchung und Belehrung zu bringen?

Es ist eine herrliche Sache um die Unschuld, nur es ist auch wiederum sehr schlimm, daß sie sich nicht wohl bewahren läßt und leicht verführt wird. Deswegen bedarf selbst die Weisheit — die sonst wohl mehr im Tun und Lassen als im Wissen besteht — doch auch der Wissenschaft, nicht um von ihr zu lernen, sondern ihrer Vorschrift Eingang und Dauerhaftigkeit zu verschaffen. Der Mensch fühlt in sich selbst ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft so hochachtungswürdig vorstellt, an seinen Bedürfnissen und Neigungen, deren ganze Befriedigung er unter dem Namen der Glückseligkeit zusammenfaßt. Nun gebietet die Vernunft, ohne doch dabei den Neigungen etwas zu verheißen, unnachläßlich, mithin gleichsam mit Zurücksetzung und Nichtachtung jener so ungestümen und dabei so billig scheinenden Ansprüche (die sich durch kein Gebot wollen aufheben lassen) ihre Vorschriften. Hieraus entspringt aber eine *natürliche Dialektik*,

das ist ein Hang, wider jene strengen Gesetze der Pflicht zu vernünfteln und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge in Zweifel zu ziehen und sie womöglich unseren Wünschen und Neigungen angemessener zu machen, das ist sie im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen, welches denn doch selbst die gemeine praktische Vernunft am Ende nicht gut heißen kann.

So wird also die gemeine Menschenvernunft nicht durch irgend ein Bedürfnis der Spekulation (welches ihr, solange sie sich genügt, bloße gesunde Vernunft zu sein, niemals anwandelt), sondern selbst aus praktischen Gründen angetrieben, aus ihrem Kreise zu gehen und einen Schritt ins Feld einer praktischen Philosophie zu tun, um daselbst wegen der Quelle ihres Prinzips und richtigen Bestimmung desselben in Gegenhaltung mit den Maximen, die sich auf Bedürfnis und Neigung fußen, Erkundigung und deutliche Anweisung zu bekommen, damit sie aus der Verlegenheit wegen beiderseitiger Ansprüche herauskomme und nicht Gefahr laufe, durch die Zweideutigkeit, in die sie leicht gerät, um alle echte sittliche Grundsätze gebracht zu werden. Also entspinnt sich ebensowohl in der praktischen gemeinen Vernunft, wenn sie sich kultiviert, unvermerkt eine Dialektik, welche sie nötigt, in der Philosophie Hilfe zu suchen, als es ihr im theoretischen Gebrauche widerfährt, und die erstere wird daher wohl ebensowenig als die andere irgendwo sonst, als in einer vollständigen Kritik unserer Vernunft Ruhe finden.

Immanuel Kant (1724—1804) ist der Begründer der kritischen Philosophie. Sein Hauptwerk ist die „Kritik der reinen Vernunft“ (1781). Die „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“ (1783), aus denen hier eine Probe gegeben wird, sind als eine Erläuterungsschrift des Hauptwerkes anzusehen und infolge ihrer übersichtlichen Anordnung und kürzeren Fassung zur Einleitung in die Philosophie K.s geeignet. Das ausgewählte Stück soll den Leser in die Fragestellung Kants im allgemeinen einführen und die Lösung eines einzelnen Problems als Beispiel verdeutlichen.

Zum Verständnis der Kantischen Lehre kann vielleicht folgende elementare Betrachtung dienen. Die letzte Bedingung, bis zu der unser Denken als seinem Ausgangspunkt zurückgeführt werden kann, ist, daß wir in allem Erkennen ein Subjekt, das erkennt, und ein Objekt, das erkannt wird, unterscheiden. Wir können deshalb jede einzelne Erkenntnis als ein Produkt eines subjektiven und eines objektiven Faktors bezeichnen. Je nachdem man nun diese Faktoren in Bezug auf ihren Einfluss auf die fertige Erkenntnis einschätzt, ergeben sich verschiedene erkenntnistheoretische Standpunkte. Wer den objektiven Faktor als den überwiegenden auffaßt, wird das Subjekt, das Ich, im wesentlichen als aufnehmend, als passiv betrachten. Dies wäre der Standpunkt des Empirismus, den Locke und Hume vertreten. Wer den subjektiven Faktor als den überwiegenden auffaßt, wird dem Ich ursprüngliche Aktivität, Spontaneität zuschreiben. Das Objekt würde als ein von dem Subjekt gestaltetes, geformtes angesehen werden müssen. Dies wäre der Standpunkt des Apriorismus. Diese beiden erkenntnistheoretischen Standpunkte wurzeln also schließlich in einer bestimmten Auffassung des Ich oder populär ausgedrückt der Seele. Sie lassen sich deshalb nicht streng beweisen, sondern sind abhängig von der Lebensanschauung des einzelnen Denkers. Vergleiche dazu das Lesestück XVI (Fichte).



Doch können die Vertreter des Apriorismus einige Schwierigkeiten anführen, welche die empiristische Anschauung nicht lösen kann. Der Empirismus vermag nicht aufzuzeigen, wie aus den getrennten Elementen des Erkennens (den Empfindungen) ihre Vereinigung im Begriff, welcher ein Allgemeines enthält, zu stande komme, und er kann nicht die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit erklären, mit denen einige Sätze in unserem Erkennen auftreten. Die Summierung einzelner Erfahrungen führt niemals zur Notwendigkeit, die in einem allgemeinen Satz, zum Beispiel einem Naturgesetz ausgedrückt wird, vergleiche 179 36 ff. und Anmerkung zu 173 26.

K. hält an dem Vorhandensein solcher allgemeingültigen und notwendigen Sätze fest. Aus der Einsicht in die Unzulänglichkeit des Empirismus sieht er sich als Erkenntnistheoretiker zu dem Standpunkt des Apriorismus geführt. Er sucht deshalb das Vorhandensein solcher Sätze nachzuweisen aus einem ursprünglichen Besitz der Seele, aus Anlagen derselben, und prüft danach die Erkenntnisvermögen des Menschen: Anschauung, Verstand, Vernunft. Das folgende Stück zeigt uns den ursprünglichen Besitz der Seele in Bezug auf die Anschauung.

Aus dieser allgemeinen Grundanschauung lassen sich nun drei Folgerungen ziehen: erstens, daß die Gesetzmäßigkeit der Erfahrungswelt (Natur) zurückzuführen ist auf die ursprünglichen Anlagen (Formen) der Seele, zweitens, daß wir diese Erfahrungswelt erkennen können, weil sie ja eine von uns so geformte ist, drittens, daß die erkannten Dinge Dinge für uns sind, daß wir hinter diesen Dingen für uns das Ding an sich denken müssen, das für uns aber unerkennbar ist, da wir es nie anders als durch die uns eigentümliche Art des Erkennens (Sinne und Verstand) erkennen können. Sobald wir erkennen, ist es sofort Ding für uns. Man hüte sich vor allem vor der falschen Meinung, als läge in dieser Folgerung eine skeptische Ansicht. Folgerung 2 sichert ausdrücklich die Erkennbarkeit der Erfahrungswelt, hinter diese dringen wollen würde heißen: auf die menschliche Art zu erkennen, verzichten wollen. Eine andere Art des Erkennens ist uns aber nicht gegeben und nicht verständlich.

Von dieser orientierenden Einleitung aus versuche man nun das folgende zu begreifen und vor allem die Begriffe „*a priori*, Form, Ding an sich“ richtig zu erfassen. Anmerkungen erläutern sie noch im einzelnen.

Zur Einführung in die Kantische Philosophie können die betreffenden Abschnitte in den Grundrissen der Geschichte der Philosophie dienen: Überweg-Heinze, Bd. III; J. E. Erdmann, Bd. II; Vorländer, Bd. II. Ferner sei

hingewiesen auf die Darstellung in Windelbands Geschichte der neueren Philosophie, Bd. II, auf Falckenbergs vielfach zitiertes Buch über denselben Gegenstand und besonders auf A. Riehl, Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart, 2. Aufl. 1904, S. 56 ff. Durch große Klarheit zeichnet sich aus Fr. A. Langes Darstellung in seiner Geschichte des Materialismus, Bd. II, S. 1 ff., und höheren Ansprüchen wird genügt durch Riehl, Der philosophische Kritizismus, 2. Aufl. 1908. Über das Leben und die Lehre handeln Kuno Fischer, Gesch. d. n. Phil., Bd. IV u. V, und Fr. Paulsen, I. Kant, Frommanns Klassiker der Philosophie, Bd. VII. Von Kants Hauptwerken sind Einzelausgaben in Reclams Universalbibliothek und in Kirchmanns Philosophischer Bibliothek erschienen. Sonderausgaben der Kritik der reinen Vernunft veranstalteten außerdem B. Erdmann, 5. Auflage 1900, Adickes 1889, Vorländer 1899. Für den Anfänger ist die zuletzt genannte Ausgabe wegen des angehängten Sachregisters zu empfehlen. Die augenblicklich beste Gesamtausgabe ist die von Hartenstein: J. Kants Sämtliche Werke, 8 Bde., 1867/68. Eine neue Ausgabe wird von der Berliner Akademie der Wissenschaften herausgegeben.

171 1. Über den Begriff „Metaphysik" vergleiche oben S. 35 2 v. u. und die Anmerkung zu 22 28.

171 14. Zur Erläuterung diene folgende Stelle aus der Kritik der reinen Vernunft: „Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden, ist Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt empirisch." — „Anschauung findet nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum uns Menschen wenigstens nur dadurch möglich, daß er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere. Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit. Vermittels der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen." Es ist deutlich, daß die dem Gesichtssinn eigentümliche Art des Erfassens der Außenwelt hier im übertragenen Sinne gebraucht wird. Vergleiche auch Anmerkung zu 182 11.

171 21. Ausführlicher heißt es in der Kritik der reinen Vernunft: „Wir werden unter Erkenntnissen *a priori* nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, sondern die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden. Ihnen sind empirische Erkenntnisse oder solche, die nur *a posteriori*, das ist durch Erfahrung möglich sind, entgegengesetzt. Von den Erkenntnissen *a priori* heißen aber diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist." Als Kennzeichen der Sätze *a priori* gilt ihre Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit.

172 21. Gegen die von K. angeführte Unterscheidung ist mit Recht der Einwand erhoben worden, daß ein sicheres Kriterium, unter welche der beiden Klassen ein Urteil zu rechnen ist, nicht angegeben sei. Wer in dem Begriff „Körper" die „Schwere" mitdenkt, wird das Urteil „der Körper ist schwer" als ein analytisches auffassen. Die Einteilung K.s ist von der Ansicht beeinflußt, daß es den Dingen wesentliche Eigenschaften gebe, ohne die sie nicht



gedacht werden können, und daß in Bezug auf diese wesentlichen Eigenschaften ein Zweifel nicht bestehen könne, daß sie allgemein anerkannt werden. Vergleiche Sigwart, Logik, 3. Auflage, 1904, Bd. I, S. 133—147.

172 26. Über den Satz des Widerspruchs vergleiche das oben zu 151 37 Gesagte. K. faßt ihn in die Formel: „Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht." Weiter heißt es dann: „Er ist ein allgemeines, obzwar bloß negatives Kriterium aller Wahrheit, gehört aber auch darum bloß in die Logik, weil er von Erkenntnissen, bloß als Erkenntnissen überhaupt, unangesehen ihres Inhalts gilt und sagt, daß der Widerspruch sie gänzlich vernichte und aufhebe."

173 26. Man vergleiche die Anmerkung zu 171 21 und folgenden Satz aus der Kritik der reinen Vernunft: „Erfahrung gibt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und komparative Allgemeinheit (durch Induktion), so daß es eigentlich heißen muß: soviel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme."

173 31 ff. Als Beispiel nehme man den Satz: „In jedem Dreieck ist die Summe der Winkel = 2 R." Er kann „an sich selbst" nicht eingesehen werden, sondern wird auf die bekannte Weise abgeleitet. Wir können seine Richtigkeit nach dem Satz des Widerspruchs einsehen, da seine Unrichtigkeit gegen frühere Sätze verstoßen würde. Dagegen läßt sich der Grundsatz der Planimetrie: „Zwischen zwei Punkten ist die gerade Linie die kürzeste", nicht auf diese Weise einsehen, da er nicht aus anderen Sätzen gefolgert werden kann; er wird an sich selbst eingesehen. — Das „apodiktische" Urteil ist nach Kants Bestimmung in seiner Logik von „dem Bewußtsein der Notwendigkeit des Urteilens begleitet". Vergleiche Anmerkung zu 172 26.

175 11. In Bezug auf Kants Raumtheorie vergleiche B. Erdmann, Die Axiome der Geometrie, 1877, und L. Goldschmidt, Kant und Helmholtz, 1898.

175 32. Vergleiche oben 151 40 ff.

177 28 ff. Zum besseren Verständnis dieses Gegensatzes mögen folgende von K. an anderer Stelle gegebene Begriffsbestimmungen dienen. „Unter dem Dogmatismus der Metaphysik versteht die Kritik das allgemeine Zutrauen zu ihren Prinzipien ohne vorhergehende Kritik des Vernunftvermögens selbst. Skeptizismus ist das ohne vorhergegangene Kritik gegen die reine Vernunft gefaßte allgemeine Mißtrauen bloß um des Mißlingens ihrer Behauptungen willen. Kritizismus ist die Maxime eines allgemeinen Mißtrauens gegen alle synthetischen Sätze *a priori*, bevor nicht ein allgemeiner Grund ihrer Möglichkeit in den wesentlichen Bedingungen unserer Erkenntnisvermögen eingesehen worden."

177 35. „überall" steht im Sinne von „überhaupt".

178 30 f. Über die Anwendung der analytischen Methode in den „Prolegomenen" sagt K. im Vorwort: „Hier ist nun ein solcher Plan nach vollendetem Werke, der nunmehr nach analytischer Methode angelegt sein darf, da das Werk (Kritik der reinen Vernunft) selbst durchaus nach synthetischer Lehrart abgefaßt sein mußte, damit die Wissenschaft alle ihre Artikulationen, als den Gliederbau eines ganz besonderen Erkenntnisvermögens, in seiner natürlichen Verbindung vor Augen stelle."

179 36. Vergleiche oben S. 166 11 ff.

180 17. „Transzendental" nennt K. „alle Erkenntnis, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese *a priori* möglich sein soll, überhaupt beschäftigt." Diese Möglichkeit ist nach der oben angeführten Definition des Kritizismus gelegen „in den wesentlichen Bedingungen unserer Erkenntnisvermögen". Es entsteht die Frage, was wir unter „Bedingungen" zu verstehen haben. Wir lernen hier den Begriff „*a priori*" in einer anderen Bedeutung kennen. Wir sollen den Grund der allgemeingültigen und notwendigen Sätze ableiten aus den Bedingungen unserer Erkenntnisvermögen, das heißt wie sie jeder einzelne von uns besitzt. Da nun jene Allgemeingültigkeit sich aus unserer Erfahrung (den Empfindungen) nicht gewinnen läßt, so muß in unseren Erkenntnisvermögen etwas angelegt sein, was diese Allgemeingültigkeit erklärlich macht. Angeborene Sätze können es nicht sein; das hatte Locke (vergleiche Lesestück XI) erwiesen. Im Anschluß an Leibniz lehrt K., nur die Anlage zur Gewinnung allgemeiner Sätze sei angeboren. Dies ist die andere Bedeutung des Begriffes *a priori* (vergleiche zu 171 21). Näher sagt nun Kant, daß diese Anlage eine Form (ohne Inhalt, daher kein Satz) sei, zu der erst der Stoff hinzukommen müsse (vergleiche 183 28 ff.). Nur durch eine Verbindung beider kommt Erfahrung zu stande. Erfahrung heißt in diesem Fall aber nicht mehr einzelne Erfahrung = Empfindung, sondern bedeutet den Inbegriff aller Erkenntnis, zu deren Zustandekommen die apriorischen Formen notwendig sind. So wären also bei K. die Empfindung (Stoff, *a posteriori*) auf der einen Seite und der Verstand (Form, *a priori*) auf der anderen Seite zu ihrem Rechte gekommen und man kann deshalb seine Philosophie als eine Vereinigung der sensualistischen und der rationalistischen Lehren bezeichnen.

182 11. Über den Gegensatz „intuitiv — diskursiv" sagt K. in seiner Logik: „Alle unsere Erkenntnisse sind entweder Anschauungen oder Begriffe. Die ersteren haben ihre Quelle in der Sinnlichkeit, — dem Vermögen der Anschauungen; die letzteren im Verstande, — dem Vermögen der Begriffe." Das Wort diskursiv erklärt er an einer anderen Stelle: „Das menschliche Erkenntnis ist von seiten des Verstandes diskursiv, das heißt es geschieht durch Vorstellungen, die das, was mehreren Dingen gemein ist, zum Erkenntnisgrunde machen, mithin durch Merkmale, als solche." Durch die Anschauung würden wir unmittelbar, das heißt nicht vermittelt durch Merkmale ein Ding erfassen. Der Ausdruck „diskursiv" steht für „allgemein", weil K. die Bezeichnung „allgemeiner Begriff" für eine Tautologie erklärt; Begriffe sind immer allgemein. Vergleiche zu diesem Gegensatz das Lesestück aus Berkeley und dort die Anmerkung zu 143 37.

183 15. „an sich selbst", das heißt: losgelöst von der Beziehung zu unserer Anschauung, vergleiche 184 1.

185 5. Zur Erläuterung diene Kants erster Beweis vom Raum aus der Kritik der reinen Vernunft: „Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewisse Empfindungen (zum Beispiel Licht der Sonne) auf etwas außer mir bezogen werden (das ist



auf etwas in einem anderen Orte des Raumes, als darinnen ich mich befinde), imgleichen damit ich sie als außer und nebeneinander, mithin nicht bloß verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muß die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äußeren Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äußere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich."

185 39. Über den Begriff „transzendental" vergleiche die Vorbemerkung und Anmerkung zu 180 17. Die Aufgabe der Deduktion entsteht dadurch, daß K. durch den Nachweis der Formen in unserem Bewußtsein noch nicht erwiesen hat, daß sie auch für die Gegenstände der Erfahrung (außer uns) gelten. Dies leistet er dadurch, daß er zeigt, daß ohne diese Formen Erfahrung, insofern sie allgemeingültige Sätze enthält, nicht möglich ist, daß jene ihre notwendigen Bedingungen sind. Hier liegt das Zwingende der Deduktion in dem Nachweis, daß die Möglichkeit einer reinen Mathematik nur durch die Lehre von den apriorischen Formen der Sinnlichkeit eingesehen, das heißt abgeleitet (deduziert) werden kann.

186 3. In der Kritik der reinen Vernunft heißt es: „Die Zeit ist nichts anderes als die Form des inneren Sinnes, das ist des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes. Denn die Zeit kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen sein; sie gehört weder zu einer Gestalt oder Lage u. s. w., dagegen bestimmt sie das Verhältnis der Vorstellungen in unserem inneren Zustande." Einfacher können wir sagen, daß unsere psychischen Vorgänge zeitlich aufeinanderfolgen.

187 7. Vergleiche hierzu Anmerkung II des Kantischen Textes.

187 35. Eine solche Formulierung hatte der Idealismus durch Berkeley gefunden: es gibt nichts als Geister und deren Vorstellungen. Vergleiche hierzu die Vorbemerkung zu den Erläuterungen des Lesestückes Nr. XII.

188 2. So ist das Vorhandensein des Stoffes der Erkenntnis erklärt. Man sieht wohl, wie sich die Wirklichkeit des Dinges an sich als eine notwendige Folgerung aus K.s Unterscheidung von Form und Stoff der Erkenntnis ergibt.

189 7. Dies hatte Leibniz und nach ihm Wolff und seine Schule gelehrt.

Unser Lesestück hat die erste der von K. aufgestellten Fragen (S. 181) bejaht. Wie die anderen Fragen beantwortet werden, kann der Leser mit Hilfe der oben angegebenen Literatur ersehen.

Verbindende Erörterung.

Kants Ethik ist von seiner theoretischen Philosophie maßgebend beeinflußt worden. Doch war die hier zu lösende Aufgabe eine andere. In der theoretischen Philosophie fand K. allgemeingültige und notwendige Sätze vor, er gab für sie nur eine neue und sichere Begründung. Für das sittliche Handeln war eine solche Gesetzgebung erst zu finden. Die vorhandenen Sittenlehren, welche zum Ziel die allgemeine Glückseligkeit hatten, waren einmal empirisch begründet und konnten anderseits nicht eindeutig den Begriff der Glückseligkeit bestimmen, das heißt sie entsprachen nicht den Forderungen,

welche die kritische Philosophie an einen allgemeingültigen und notwendigen Satz stellt. Ein solcher war nur apriorisch zu begründen.

Dieser Forderung K.s stand nun die von den englischen Moralphilosophen (Shaftesbury, Hutcheson, Hume) begründete Ansicht gegenüber, daß in dem ursprünglichen Urteil des moralischen Gefühls, das unabhängig von aller philosophischen Begründung unmittelbar gefällt wird, ein selbst für die schwierigeren sittlichen Fragen ausreichender Maßstab gelegen ist. Bei K. tritt diese Lehre auf als Moralprinzip des „guten Willens". Es ist nun seine Aufgabe, das, was der gute Wille aussagt, als im Einklang nachzuweisen mit einem aus der vernünftigen Natur des Menschen, *a priori* begründeten Sittengesetz, so daß der gute Wille seinen einzigen adäquaten Ausdruck in einem solchen finden kann. Das mitgeteilte Stück versucht diese Lösung zu geben. Es ist der erste Abschnitt der 1785 erschienenen „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". 1788 erschien K.s ethische Hauptschrift, die „Kritik der praktischen Vernunft". Die zu dem ersten Lesestück angegebene allgemeinere Literatur kann zu weiterer Orientierung auch über die Ethik dienen.

192 5. Dies hatten vornehmlich die Stoiker getan. Vergleiche Lesestück Nr. IV und die Erläuterungen dazu. K.s Ethik ist vielfach von der stoischen Lehre beeinflußt.

192 38 f. Dieser Grundsatz ist allerdings nur eine Annahme, wird aber von K. als zugestanden behandelt. Die moderne Naturwissenschaft würde eine solche Ansicht von einem Plan der Natur nicht teilen, sondern auf Grundlage von Darwins Entwicklungstheorie (vergleiche Schulte-Tigges, Philos. Propädeutik auf naturwissenschaftlicher Grundlage, 2. Aufl., 1904, S. 143 ff.), die für das Leben und die Erhaltung der organischen Wesen zweckmäßigen Eigenschaften streng mechanisch, das heißt ohne Annahme von der Natur angestrebter Zwecke, ableiten. K.s Stellung zu diesen Fragen präzisiert der zweite Teil der Kritik der Urteilskraft: „Kritik der teleologischen Urteilskraft." (Zu empfehlen die Ausgabe von Vorländer in der Philosophischen Bibliothek.)

193 22 f. Man denke an Rousseau, dessen Lehren, wie sie insbesondere im *Emile* ausgesprochen sind, auf K. einen sehr starken Eindruck gemacht haben.

194 26. Der in der Anmerkung zu 200 18 erörterte Gedanke einer doppelten Gesetzgebung, einer Welt des Seins und einer Welt des Sollens, liegt hier zu Grunde.

194 36,37. Es ist leicht einzusehen, wie durch diese Bestimmung der Charakter des guten Willens eine Änderung erfährt. In ihm liegt keineswegs der Gedanke an „subjektive Einschränkungen und Hindernisse". Das durch ihn Ausgedrückte trägt nicht den Charakter eines Gebots an sich.

197 10. Diese Bestimmungen haben der Ethik K.s den Vorwurf des Rigorismus zugezogen und Einwände verursacht wie das bekannte Epigramm Schillers:

Gerne dien' ich den Freunden, doch tu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

K. ist zu diesem Standpunkt gekommen aus einer gewissen Strenge seiner



Lebensanschauung und aus dem Bedürfnis nach reinlicher Scheidung von Vernunft und Sinnlichkeit analog dem für die theoretische Philosophie Geleisteten. Man setzt sich aber mit K.s eigenen Ausführungen in Widerspruch, wenn man behauptet, er habe Handlungen, die nicht „aus Pflicht" geschehen sind, jeden Wert abstreiten wollen; nur einen moralischen Wert besitzen sie nicht. Für diesen will K. einen sicheren Maßstab aufweisen.

197 32. Man beachte die Abhängigkeit der Probleme der Moralphilosophie von den Ergebnissen der theoretischen Philosophie K.s. In Bezug auf die Begriffe *a priori* und *a posteriori* vergleiche oben zu 171 21.

198 31. Schöner und mächtiger werden diese Gedanken ausgedrückt in der berühmten Stelle der Kritik der praktischen Vernunft: „P f l i c h t! du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegenwirken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die unnachlaßliche Bedingung desjenigen Werts ist, den sich Menschen allein geben selbst können?

Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch-bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke (welches allein solchen unbedingten praktischen Gesetzen, als das moralische, angemessen ist) unter sich hat. Es ist nichts anderes, als die P e r s ö n l i c h k e i t, das ist die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen, die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, sofern sie zugleich zur intelligiblen Welt gehört; da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen, in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung, nicht anders, als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß."

200 18. Der Beweisführung mangelt noch ihre letzte Stütze. Den Wert, den eine allgemeine Gesetzgebung hat, können wir noch nicht einsehen. Er muß also nachgewiesen werden. Dies geschieht in folgenden Gedankengängen: Das Pflichtgebot ist apriorisch, es ist unmöglich, mit völliger Gewißheit einen einzigen, ihm völlig entsprechenden Fall in der Erfahrung nachzuweisen. So entsteht die Aufgabe einer Begründung desselben aus der Anlage des Menschen, des näheren, wie wir wissen, seiner Vernunftanlage. Zu einer solchen apriorischen Gesetzgebung eignet sich unter allen möglichen Imperativen

nur der kategorische, das heißt der ohne Beziehung auf andere Zwecke gebietende Imperativ. Wir dürfen ihn nicht ableiten von einer Bestimmung, die außerhalb des vernünftigen Wesens liegt, da eine solche ihm ja immer nur empirisch gegeben sein könnte. Der Imperativ kann also nur gelten für ein Wesen, welches Zweck an sich selbst ist. Ein solches Wesen ist der Mensch. So erhalten wir das Gebot: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst." Wir können diese Gesetzgebung Selbstgesetzgebung, Autonomie nennen, insofern der einzelne Mensch aus seiner in ihm als Individuum vorhandenen vernünftigen Natur dieses Gesetz sich selbst gibt, das zugleich, als ein apriorisches, ein allgemeines ist. Es ist also die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens. Dies Prinzip hat einen lediglich formalen Charakter, der am deutlichsten in der klassischen Formel des kategorischen Imperativs ausgedrückt ist: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne."

Diese Selbstgesetzgebung hat einen hohen Wert für den Menschen. Er erfaßt sich in dieser von allem Empirischen unabhängigen Gesetzgebung als ein von der Erscheinungswelt losgelöstes, zu einer Vernunftwelt, intelligiblen Welt, gehöriges Wesen, er wird sich seiner Würde bewußt durch die Größe der Aufgabe, die ihm gestellt ist und ihn auf seine höhere Bestimmung hinweist. Dem Sollen muß ein Können entsprechen, es wäre sonst sinnlos. Durch das in uns auftretende Sollen werden wir uns unserer Freiheit bewußt. Wir sind freie Wesen. So ist neben die Erscheinungswelt die intelligible Welt getreten, der Mensch ist zugleich ein Glied der einen wie der anderen, in jener herrscht strengste Notwendigkeit, in dieser Freiheit. Im Sollen zeigt letztere ihre Kausalität in der Erscheinungswelt. Eine einzelne Handlung steht also unter doppelter Gesetzgebung. Einmal ist sie notwendig in der Erscheinungswelt, anderseits ist sie eine Tat aus Freiheit, sie hätte auch anders sein können. So ist der Mensch verantwortlich für sein Handeln. Vergleiche oben das Zitat zu 198 31. Menzer.

---

XVI.

# Fichte.

## Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre.

1.

Merke auf dich selbst: kehre deinen Blick von allem, was dich umgibt, ab und in dein Inneres — ist die erste Forderung, welche die Philosophie an ihren Lehrling tut. Es ist von nichts, das außer dir ist, die Rede, sondern lediglich von dir selbst.

Auch bei der flüchtigsten Selbstbeobachtung wird jeder einen merkwürdigen Unterschied zwischen den verschiedenen unmittelbaren Bestimmungen seines Bewußtseins, die wir auch Vorstellungen nennen können, wahrnehmen. Einige nämlich erscheinen uns als völlig abhängig von unserer Freiheit, aber es ist uns unmöglich zu glauben, daß ihnen etwas außer uns, ohne unser Zutun, entspreche. Unsere Phantasie, unser Wille erscheint uns als frei. Andere beziehen wir auf eine Wahrheit, die, unabhängig von uns, festgesetzt sein soll, als auf ihr Muster; und unter der Bedingung, daß sie mit dieser Wahrheit übereinstimmen sollen, finden wir uns in Bestimmung dieser Vorstellung gebunden. In der Erkenntnis halten wir uns, was ihren Inhalt betrifft, nicht für frei. Wir können kurz sagen: einige unserer Vorstellungen sind von dem Gefühle der Freiheit, andere von dem Gefühle der Notwendigkeit begleitet.

Es kann vernünftigerweise nicht die Frage entstehen: Warum sind die von der Freiheit abhängigen Vorstellungen gerade so bestimmt, und nicht anders? — denn indem gesetzt wird, sie seien von der Freiheit abhängig, wird alle Anwendung des Begriffs vom Grunde abgewiesen; sie sind so, weil ich sie so bestimmt habe, und hätte ich sie anders bestimmt, so würden sie anders sein. Aber es ist allerdings eine des Nachdenkens würdige Frage: Welches ist der Grund des Systems der vom Gefühle der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen, und dieses Gefühls der Notwendigkeit selbst? Diese Frage zu beantworten ist die

Aufgabe der Philosophie; und es ist, meines Bedünkens, nichts Philosophie als die Wissenschaft, welche diese Aufgabe löst. Das System der von dem Gefühle der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen nennt man auch die Erfahrung: innere sowohl als äußere. Die Philosophie hat sonach — daß ich es mit anderen Worten sage — den Grund aller Erfahrung anzugeben.

Gegen das soeben Behauptete kann nur dreierlei eingewendet werden. Entweder dürfte jemand leugnen, daß Vorstellungen von dem Gefühle der Notwendigkeit begleitet und, auf eine ohne unser Zutun bestimmt sein sollende Wahrheit bezogen, im Bewußtsein vorkommen. Ein solcher leugnete entweder gegen besseres Wissen, oder er wäre anders beschaffen als andere Menschen; es wäre dann für ihn auch nichts da, was er ableugnete, und kein Ableugnen, und wir könnten gegen seinen Einspruch uns ohne weiteres hinwegsetzen. Oder es dürfte jemand sagen, die aufgeworfene Frage sei völlig unbeantwortlich, wir seien über diesen Punkt in unüberwindlicher Unwissenheit und müßten in ihr bleiben. Mit einem solchen auf Gründe und Gegengründe sich einzulassen, ist ganz überflüssig. Er wird am besten durch die wirkliche Beantwortung der Frage widerlegt, und es bleibt ihm nichts übrig, als unseren Versuch zu prüfen und anzugeben, wo und warum er ihm nicht hinlänglich erscheine. Endlich könnte jemand die Benennung in Anspruch nehmen und behaupten: Philosophie sei überhaupt, oder sie sei außer dem angegebenen auch noch mit, etwas anderes. Ihm würde leicht nachzuweisen sein, daß von jeher von allen Kennern gerade das Angeführte für Philosophie gehalten worden, daß alles, was er etwa dafür ausgeben möchte, schon andere Namen habe; daß, wenn dieses Wort etwas Bestimmtes bezeichnen solle, es gerade die bestimmte Wissenschaft bezeichnen müsse.

Da wir jedoch auf diesen unfruchtbaren Wortstreit uns einzulassen nicht willens sind, so haben wir an unserem Teile diesen Namen schon längst preisgegeben, und die Wissenschaft, welche ganz eigentlich die angezeigte Aufgabe zu lösen hat, Wissenschaftslehre genannt.

2.

Nur bei einem als zufällig Beurteilten, das heißt wobei man voraussetzt, daß es auch anders sein könne, das jedoch nicht durch Freiheit bestimmt sein soll, kann man nach einem Grunde fragen; und gerade dadurch, daß er nach seinem Grunde fragt, wird es dem Frager ein Zufälliges. Die Aufgabe, den Grund eines Zufälligen zu suchen, bedeutet: etwas anderes aufzuweisen, aus dessen Bestimmtheit sich einsehen lasse, warum das Begründete, unter den mannigfaltigen Bestimmungen,



die ihm zukommen könnten, gerade diese habe, welche es hat. Der Grund fällt, zufolge des bloßen Denkens eines Grundes, außerhalb des Begründeten; beides, das Begründete und der Grund, werden, inwiefern sie dies sind, einander entgegengesetzt, aneinander gehalten und so das erstere aus dem letzteren erklärt.

Nun hat die Philosophie den Grund aller Erfahrung anzugeben; ihr Objekt liegt sonach notwendig außer aller Erfahrung. Dieser Satz gilt für alle Philosophie und hat auch, bis auf die Epoche der Kantianer und ihrer Tatsachen des Bewußtseins, und also der inneren Erfahrung, wirklich allgemein gegolten.

Gegen den hier aufgestellten Satz läßt sich gar nichts einwenden: denn der Vordersatz unserer Schlußfolge ist die bloße Analyse des aufgestellten Begriffs der Philosophie, und aus ihm wird gefolgert. Wollte etwa jemand erinnern, daß der Begriff des Grundes anders erklärt werden müsse, so können wir demselben allerdings nicht verwehren, bei dieser Benennung sich zu denken, was er will: wir erklären aber mit unserem guten Rechte, daß wir in obiger Beschreibung der Philosophie nichts anderes als das Angegebene darunter verstanden wissen wollen. Es müßte sonach, wenn diese Bedeutung nicht stattfinden soll, die Möglichkeit der Philosophie überhaupt in der von uns angegebenen Bedeutung geleugnet werden, und darauf haben wir schon oben Rücksicht genommen.

3.

Das endliche Vernunftwesen hat nichts außer der Erfahrung; diese ist es, die den ganzen Stoff seines Denkens enthält. Der Philosoph steht notwendig unter den gleichen Bedingungen; es scheint sonach unbegreiflich, wie er sich über die Erfahrung erheben könne.

Aber er kann abstrahieren, das heißt: das in der Erfahrung Verbundene durch Freiheit des Denkens trennen. In der Erfahrung ist das Ding, dasjenige, welches unabhängig von unserer Freiheit bestimmt sein und wonach unsere Erkenntnis sich richten soll, und die Intelligenz, welche erkennen soll, unzertrennlich verbunden. Der Philosoph kann von einem von beiden abstrahieren, und er hat dann von der Erfahrung abstrahiert und über dieselbe sich erhoben. Abstrahiert er von dem ersteren, so behält er eine Intelligenz an sich, das heißt abstrahiert von ihrem Verhältnis zur Erfahrung; abstrahiert er von dem letzteren, so behält er ein Ding an sich, das heißt abstrahiert davon, daß es in der Erfahrung vorkommt, — als Erklärungsgrund der Erfahrung übrig. Das erste Verfahren heißt Idealismus, das zweite Dogmatismus. Es sind, wovon man durch das Gegenwärtige eben überzeugt werden sollte, nur diese beiden philo-

sophischen Systeme möglich. Nach dem ersten Systeme sind die von dem Gefühle der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen Produkte der ihnen in der Erklärung vorauszusetzenden Intelligenz; nach dem letzteren Produkte eines ihnen vorauszusetzenden Dinges an sich.

Wollte jemand diesen Satz leugnen, so hätte er zu erweisen, entweder daß es noch einen anderen Weg sich über die Erfahrung zu erheben als den der Abstraktion gebe, oder daß in dem Bewußtsein der Erfahrung mehr, als die beiden genannten Bestandteile, vorkommen. Nun wird zwar in Absicht des ersten tiefer unten erhellen, daß dasjenige, was Intelligenz sein soll, unter einem anderen Prädikate im Bewußtsein wirklich vorkomme, also nicht etwas lediglich durch Abstraktion Hervorgebrachtes sei; es wird sich aber doch zeigen, daß das Bewußtsein derselben durch eine, dem Menschen freilich natürliche, Abstraktion bedingt ist.

Es wird gar nicht geleugnet, daß es wohl möglich sei, aus Bruchstücken dieser ungleichartigen Systeme ein Ganzes zusammenzuschmelzen, und daß diese inkonsequente Arbeit wirklich sehr oft getan worden: aber es wird geleugnet, daß bei einem konsequenten Verfahren mehrere als diese beiden Systeme möglich seien.

## 4.

Zwischen den Objekten — wir wollen den durch eine Philosophie aufgestellten Erklärungsgrund der Erfahrung das Objekt der Philosophie nennen, da es ja nur durch und für dieselbe da zu sein scheint — zwischen dem Objekt des Idealismus und dem des Dogmatismus ist, in Rücksicht ihres Verhältnisses zum Bewußtsein überhaupt, ein merkwürdiger Unterschied. Alles, dessen ich mir bewußt bin, heißt Objekt des Bewußtseins. Es gibt dreierlei Verhältnisse dieses Objekts zum Vorstellenden. Entweder erscheint das Objekt als erst hervorgebracht durch die Vorstellung der Intelligenz, oder als ohne Zutun derselben vorhanden: und im letzteren Falle entweder als bestimmt auch seiner Beschaffenheit nach; oder als vorhanden lediglich seinem Dasein nach, der Beschaffenheit nach aber bestimmbar durch die freie Intelligenz.

Das erste Verhältnis kommt zu einem lediglich Erdichteten, es sei ohne Zweck oder mit Zweck, das zweite einem Gegenstande der Erfahrung, das dritte nur einem einzigen Gegenstande, den wir sogleich aufweisen wollen.

Nämlich ich kann mich mit Freiheit bestimmen, dieses oder jenes zu denken, zum Beispiel das Ding an sich des Dogmatikers. Abstrahiere ich nun von dem Gedachten, und sehe lediglich auf mich, so werde ich



mir selbst in diesem Gegenstande das Objekt einer bestimmten Vorstellung. Daß ich mir gerade so bestimmt erscheine und nicht anders, gerade als denkend, und unter allen möglichen Gedanken gerade das Ding an sich denkend, soll meinem Urteil nach abhangen von meiner Selbstbestimmung: ich habe zu einem solchen Objekte mit Freiheit mich gemacht. Mich selbst an sich aber habe ich nicht gemacht, sondern ich bin genötigt, mich als das zu Bestimmende der Selbstbestimmung voraus zu denken. Ich selbst also bin mir Objekt, dessen Beschaffenheit unter gewissen Bedingungen lediglich von der Intelligenz abhängt, dessen Dasein aber immer vorauszusetzen ist.

Nun ist gerade dieses Ich an sich das Objekt des Idealismus. Das Objekt dieses Systems kommt noch als etwas Reales wirklich im Bewußtsein vor, nicht als ein Ding an sich, wodurch der Idealismus aufhören würde zu sein, was er ist, und in Dogmatismus sich verwandeln würde, aber als Ich an sich, nicht als Gegenstand der Erfahrung: denn es ist nicht bestimmt, sondern es wird lediglich durch mich bestimmt und ist ohne diese Bestimmung nichts, und ist überhaupt ohne sie nicht; sondern als etwas über alle Erfahrung Erhabenes.

Das Objekt des Dogmatismus im Gegenteil gehört zu den Objekten der ersten Klasse, die lediglich durch freies Denken hervorgebracht werden; das Ding an sich ist eine bloße Erdichtung und hat gar keine Realität. Es kommt nicht etwa in der Erfahrung vor: denn das System der Erfahrung ist nichts anderes als das mit dem Gefühle der Notwendigkeit begleitete Denken und kann selbst von dem Dogmatiker, der es, wie jeder Philosoph, zu begründen hat, für nichts anderes ausgegeben werden. Der Dogmatiker will ihm zwar Realität, das heißt die Notwendigkeit, als Grund aller Erfahrung gedacht zu werden, zusichern und er wird es, wenn er nachweist, daß die Erfahrung dadurch wirklich zu erklären und ohne dasselbe nicht zu erklären ist; aber gerade davon ist die Frage und es darf nicht vorausgesetzt werden, was zu erweisen ist.

Also das Objekt des Idealismus hat vor dem des Dogmatismus den Vorzug, daß es, nicht als Erklärungsgrund der Erfahrung, welches widersprechend wäre und dieses System selbst in einen Teil der Erfahrung verwandeln würde, aber doch überhaupt, im Bewußtsein nachzuweisen ist, dahingegen das letztere für nichts anderes gelten kann als für eine bloße Erdichtung, die ihre Realisation erst von dem Gelingen des Systems erwartet. Dies ist bloß zur Beförderung der deutlichen Einsicht in die Unterschiede beider Systeme angeführt, nicht aber, um daraus etwas gegen das letztere zu folgern. Daß das Objekt jeder Philosophie, als Erklärungsgrund der Erfahrung, außerhalb der Erfahrung liegen müsse, erfordert schon das Wesen der Philosophie, weit entfernt, daß

es einem Systeme zum Nachteil gereichen solle. Warum jenes Objekt überdies auf eine besondere Weise im Bewußtsein vorkommen solle, dafür haben wir noch keine Gründe gefunden.

Sollte jemand von dem soeben Behaupteten sich nicht überzeugen können, so würde, da es nur eine beiläufige Bemerkung ist, seine Überzeugung von dem Ganzen dadurch noch nicht unmöglich gemacht. Jedoch will ich, meinem Plane gemäß, auch hier auf mögliche Einwürfe Bedacht nehmen. Es dürfte jemand das behauptete unmittelbare Selbstbewußtsein in einer freien Handlung des Geistes leugnen. Einen solchen hätten wir nur nochmals an die von uns angegebenen Bedingungen desselben zu erinnern. Jenes Selbstbewußtsein dringt sich nicht auf und kommt nicht von selbst; man muß wirklich frei handeln und dann vom Objekte abstrahieren und lediglich auf sich selbst merken. Niemand kann genötigt werden, dieses zu tun, und wenn er es auch vorgibt, kann man immer nicht wissen, ob er richtig und wie gefordert werde dabei verfahre. Mit einem Worte, dieses Bewußtsein kann keinem nachgewiesen werden; jeder muß es durch Freiheit in sich selbst hervorbringen. Gegen die zweite Behauptung, daß das Ding an sich eine bloße Erdichtung sei, könnte nur darum etwas eingewendet werden, weil man sie mißverstände. Wir würden einen solchen an die obige Beschreibung von der Entstehung dieses Begriffs zurückverweisen.

5.

Keines dieser beiden Systeme kann das entgegengesetzte direkt widerlegen: denn ihr Streit ist ein Streit über das erste, nicht weiter abzuleitende Prinzip; jedes von beiden widerlegt, wenn ihm nur das seinige zugestanden wird, das des anderen; jedes leugnet dem entgegengesetzten alles ab und sie haben gar keinen Punkt gemein, von welchem aus sie sich einander gegenseitig verständigen und sich vereinigen könnten. Wenn sie auch über die Worte eines Satzes einig zu sein scheinen, so nimmt jedes sie in einem anderen Sinne.

Zuvörderst der Idealismus kann den Dogmatismus nicht widerlegen. Der erstere zwar hat, wie wir gesehen haben, das vor dem letzteren voraus, daß er seinen Erklärungsgrund der Erfahrung, die freihandelnde Intelligenz, im Bewußtsein nachzuweisen vermag. Das Faktum als solches muß ihm auch der Dogmatiker zugeben: denn außerdem macht er sich aller ferneren Unterhandlung mit ihm unfähig; aber er verwandelt es durch eine richtige Folgerung aus seinem Prinzip in Schein und Täuschung, und macht es dadurch untauglich zum Erklärungsgrunde eines anderen, da es in seiner Philosophie sich selbst nicht behaupten kann. Nach ihm ist alles, was in unserem Bewußtsein vorkommt, Produkt eines Dinges an sich, sonach auch unsere vermeinten



Bestimmungen durch Freiheit, mit der Meinung selbst, daß wir frei seien. Diese Meinung wird durch die Einwirkung des Dinges in uns hervorgebracht, und die Bestimmungen, die wir von unserer Freiheit ableiten, werden gleichfalls dadurch hervorgebracht: nur wissen wir das nicht, darum schreiben wir sie keiner Ursache, also der Freiheit zu. Jeder konsequente Dogmatiker ist notwendig Fatalist; er leugnet nicht das Faktum des Bewußtseins, daß wir uns für frei halten: denn dies wäre vernunftwidrig; aber er erweist aus seinem Prinzip die Falschheit dieser Aussage. — Er leugnet die Selbständigkeit des Ich, auf welche der Idealist baut, gänzlich ab und macht dasselbe lediglich zu einem Produkte der Dinge, zu einem Akzidens der Welt; der konsequente Dogmatiker ist notwendig auch Materialist. Nur aus dem Postulate der Freiheit und Selbständigkeit des Ich könnte er widerlegt werden; aber gerade das ist es, was er leugnet.

Ebensowenig kann der Dogmatiker den Idealisten widerlegen.

Das Prinzip desselben, das Ding an sich, ist nichts und hat, wie der Verteidiger desselben selbst zugeben muß, keine Realität, außer diejenige, die es dadurch erhalten soll, daß nur aus ihm die Erfahrung sich erklären lasse. Diesen Beweis vernichtet der Idealist dadurch, daß er die Erfahrung auf andere Weise erklärt, also gerade dasjenige, worauf der Dogmatismus baut, ableugnet. Das Ding an sich wird zur völligen Schimäre; es zeigt sich gar kein Grund mehr, warum man eins annehmen sollte; und mit ihm fällt das ganze dogmatische Gebäude zusammen.

Aus dem Gesagten ergibt sich zugleich die absolute Unverträglichkeit beider Systeme, indem das, was aus dem einen folgt, die Folgerungen aus dem zweiten aufhebt; sonach die notwendige Inkonsequenz ihrer Vermischung zu einem. Allenthalben, wo so etwas versucht wird, passen die Glieder nicht aneinander und es entsteht irgendwo eine ungeheure Lücke. — Die Möglichkeit einer solchen Zusammensetzung, die einen stetigen Übergang von der Materie zum Geiste, oder umgekehrt, oder, was ganz dasselbe heißt, einen stetigen Übergang von der Notwendigkeit zur Freiheit [bedeutet], müßte derjenige nachweisen, der das soeben Behauptete in Anspruch nehmen wollte.

Da, soviel wir bis jetzt einsehen, in spekulativer Rücksicht beide Systeme von gleichem Werte zu sein scheinen, beide nicht beisammen stehen, aber auch keines von beiden etwas gegen das andere ausrichten kann, so ist es eine interessante Frage, was wohl denjenigen, der dies einsieht — und es ist ja so leicht einzusehen —, bewegen möge, das eine dem anderen vorzuziehen, und wie es komme, daß nicht der Skeptizismus, als gänzliche Verzichtleistung auf die Beantwortung des aufgegebenen Problems, allgemein werde.

Der Streit zwischen dem Idealisten und Dogmatiker ist eigentlich der, ob der Selbständigkeit des Ich die Selbständigkeit des Dinges, oder umgekehrt, der Selbständigkeit des Dinges die des Ich aufgeopfert werden solle. Was ist es denn nun, das einen vernünftigen Menschen treibt, sich vorzüglich für das eine von beiden zu erklären?

Der Philosoph findet auf dem angegebenen Gesichtspunkte, in welchen er sich notwendig stellen muß, wenn er für einen Philosophen gelten soll, und in welchen beim Fortgange des Denkens der Mensch auch ohne sein wissentliches Zutun über kurz oder lang zu stehen kommt, nichts weiter, als daß er sich vorstellen müsse, er sei frei und es seien außer ihm bestimmte Dinge. Bei diesem Gedanken ist es dem Menschen unmöglich stehen zu bleiben; der Gedanke der bloßen Vorstellung ist nur ein halber Gedanke, ein abgebrochenes Stück eines Gedankens; es muß etwas hinzugedacht werden, das ihm unabhängig vom Vorstellen entspreche. Mit anderen Worten: die Vorstellung kann für sich allein nicht bestehen, sie ist nur mit einem anderen verbunden etwas, und für sich nichts. Diese Notwendigkeit des Denkens ist es eben, die von jenem Gesichtspunkte aus zu der Frage treibt: welches ist der Grund der Vorstellungen, oder, was ganz dasselbe heißt, welches ist das ihnen Entsprechende?

Nun kann allerdings die Vorstellung von der Selbständigkeit des Ich und der des Dinges, nicht aber die Selbständigkeit beider selbst, beieinander bestehen. Nur eines kann das erste, Anfangende, Unabhängige sein: das, welches das zweite ist, wird notwendig dadurch, daß es das zweite ist, abhängig von dem ersten, mit welchem es verbunden werden soll.

Welches von beiden soll nun zum ersten gemacht werden? Es ist kein Entscheidungsgrund aus der Vernunft möglich; denn es ist nicht von Anknüpfung eines Gliedes in der Reihe, wohin allein Vernunftgründe reichen, sondern von dem Anfange der ganzen Reihe die Rede, welches, als ein absolut erster Akt, lediglich von der Freiheit des Denkens abhängt. Er wird daher durch Willkür und, da der Entschluß der Willkür doch einen Grund haben soll, durch Neigung und Interesse bestimmt. Der letzte Grund der Verschiedenheit des Idealisten und Dogmatikers ist sonach die Verschiedenheit ihres Interesses.

Das höchste Interesse und der Grund alles übrigen Interesses ist das für uns selbst. So bei dem Philosophen. Sein Selbst im Räsonnement nicht zu verlieren, sondern es zu erhalten und zu behaupten, dies ist das Interesse, welches unsichtbar alles sein Denken leitet. Nun gibt es zwei Stufen der Menschheit; und im Fortgange unseres Geschlechts, ehe die letztere allgemein erstiegen ist, zwei Hauptgattungen



von Menschen. Einige, die sich noch nicht zum vollen Gefühl ihrer Freiheit und absoluten Selbständigkeit erhoben haben, finden sich selbst nur im Vorstellen der Dinge, sie haben nur jenes zerstreute, auf den Objekten haftende und aus ihrer Mannigfaltigkeit zusammenzulesende Selbstbewußtsein. Ihr Bild wird ihnen nur durch die Dinge, wie durch einen Spiegel zugeworfen; werden ihnen diese entrissen, so geht ihr Selbst zugleich mit verloren; sie können um ihrer selbst willen den Glauben an die Selbständigkeit derselben nicht aufgeben: denn sie selbst bestehen nur mit jenem. Alles, was sie sind, sind sie wirklich durch die Außenwelt geworden. Wer in der Tat nur ein Produkt der Dinge ist, wird sich auch nie anders erblicken, und er wird recht haben, solange er lediglich von sich und seinesgleichen redet. Das Prinzip der Dogmatiker ist Glaube an die Dinge, um ihrer selbst willen: also mittelbarer Glaube an ihr eigenes zerstreutes und nur durch die Objekte getragenes Selbst.

Wer aber seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit von allem, was außer ihm ist, sich bewußt wird — und man wird dies nur dadurch, daß man sich, unabhängig von allem, durch sich selbst zu etwas macht —, der bedarf der Dinge nicht zur Stütze seines Selbst, und kann sie nicht brauchen, weil sie jene Selbständigkeit aufheben und in leeren Schein verwandeln. Das Ich, das er besitzt, und welches ihn interessiert, hebt jenen Glauben an die Dinge auf; er glaubt an seine Selbständigkeit aus Neigung, ergreift sie mit Affekt. Sein Glaube an sich selbst ist unmittelbar.

Aus diesem Interesse lassen sich auch die Affekte erklären, die sich in die Verteidigung der philosophischen Systeme gewöhnlich einmischen. Der Dogmatiker kommt durch den Angriff seines Systems wirklich in Gefahr sich selbst zu verlieren; doch ist er gegen diesen Angriff nicht gewaffnet, weil in seinem Innern selbst etwas ist, das es mit dem Angreifer hält; er verteidigt sich daher mit Hitze und Erbitterung. Der Idealist im Gegenteil kann sich nicht wohl enthalten, mit einer Nichtachtung auf den Dogmatiker herabzublicken, der ihm nichts sagen kann, als was der erstere schon längst gewußt und als irrig abgelegt hat, indem man, wenn auch nicht durch den Dogmatismus selbst, doch zum wenigsten durch die Stimmung dazu zu dem Idealismus hindurchgeht. Der Dogmatiker ereifert sich, verdreht und würde verfolgen, wenn er die Macht dazu hätte: der Idealist ist kalt und in Gefahr, des Dogmatikers zu spotten.

Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Ein von Natur schlaffer oder durch Geistesknechtschaft, gelehrten

Luxus und Eitelkeit erschlaffter und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben.

Man kann dem Dogmatiker die Unzulänglichkeit und Inkonsequenz seines Systems zeigen, man kann ihn verwirren und ängstigen von allen Seiten; aber man kann ihn nicht überzeugen, weil er nicht ruhig und kalt zu hören und zu prüfen vermag, was er schlechthin nicht ertragen kann. Zum Philosophen — wenn der Idealismus sich als die einzig wahre Philosophie bewähren sollte — zum Philosophen muß man geboren sein, dazu erzogen werden, und sich selbst dazu erziehen: aber man kann durch keine menschliche Kunst dazu gemacht werden. Darum verspricht auch diese Wissenschaft sich unter den s c h o n g e m a c h t e n Männern wenige Proselyten; darf sie überhaupt hoffen, so hofft sie mehr von der jungen Welt, deren angeborene Kraft noch nicht in der Schlaffheit des Zeitalters zu Grunde gegangen ist.

Johann Gottlieb Fichte (1762—1814) geht von der Kantischen Philosophie aus, er fühlt sich als ihr Vollender, sein System enthält dieselbe Ansicht, aber ein anderes Verfahren, diese darzustellen. F. will, wie vor ihm Reinhold, das Kantische System an zwei Punkten ergänzen: einmal sucht er ein höheres Prinzip zu finden für die bei K. getrennt und unabgeleitet nebeneinander auftretenden Erkenntnisvermögen (vergleiche Anmerkung zu 213 9), anderseits behauptet er die Unmöglichkeit der Lehre vom Ding an sich (vergleiche 225 21). Das Ding an sich ist nur ein Gedanke im Ich. Durch diese Wendung muß natürlich das „Ich“ eine andere Bedeutung erhalten. Es kann damit nicht das Individuum gemeint sein, da sonst die widersinnige Meinung entsteht, der einzelne Mensch produziere die ganze Wirklichkeit, die dann mit ihm entstehen und vergehen müßte. Deshalb unterscheidet F. Ichheit, Geistigkeit von Individuum, Person. Jenes Ich haben wir uns als den vernünftigen Urgrund alles Seins zu denken, der in den einzelnen Individuen in die Erscheinung tritt. Man begreift das Fichte'sche System als eine Verbindung von Kants Transzendentalphilosophie und Spinozas Pantheismus.

Das Hauptwerk F.s, die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ erschien im Jahre 1794. Unter dem Titel „Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre“ 1797 und „Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre“ 1797 schrieb F. Erläuterungsschriften, welche die Angriffe der Gegner widerlegen und die Grundgedanken seines Systems klar darstellen sollten. Das Stück, welches wir mitteilen, ist der ersten Einleitung entnommen und darf als ein Meisterwerk von Klarheit und Schärfe des Denkens gelten. Es zeigt ferner, wie alle Philosophie schließlich wurzelt in der Persönlichkeit ihres Urhebers. Dieser tritt uns hier als eine willensstarke, im Handeln, in Tätigkeit sich auslebende Natur entgegen. Neben der theoretischen Vollendung der Kantischen Philosophie ist F. auch Vollender der Lehre Kants von der Freiheit. Der Idealismus entwickelt in ihm in viel stärkerem Grade als bei Kant seine Gefühlswerte und setzt sich in Tat um, die das Leben beeinflussen will. So



ist denn F. in das praktische Leben eingetreten und hat besonders in seinen „Reden an die deutsche Nation“ 1808 vorbildlich in nationalem Sinne gewirkt.

F.s sämtliche Werke sind in den Jahren 1845—1846 in acht Bänden, seine nachgelassenen Schriften 1834—1835 in drei Bänden erschienen, eine Auswahl in sechs Bänden, welche F. Medicus besorgt, ist im Erscheinen begriffen. Zur Einführung in seine Philosophie sei auf die oben erwähnten „Einleitungen“ hingewiesen. Seine Persönlichkeit lernt der Leser am besten aus den „Reden“ und der Schrift: „Über das Wesen des Gelehrten“ 1806 kennen. Beide Werke sind in der Universalbibliothek von Reclam erschienen. Darstellungen der Philosophie Fichtes findet der Leser in den mehrfach zitierten Geschichten der Philosophie. Vergleiche auch Anmerkung zu 213 9.

212 6. Die Verwandtschaft dieser Fragestellung mit der Kantischen ist deutlich.

212 23,24. Dieser Nachweis wäre wohl nicht so leicht zu führen, wie der Leser aus der Vergleichung der verschiedenen Lesestücke selbst ersehen kann.

212 32. Mit dem Worte „Wissenschaftslehre“ soll der Gedanke ausgedrückt werden, daß es eine Lehre gibt, welche sich mit dem, was allen einzelnen Wissenschaften gemeinsam ist, beschäftigt. Dies Gemeinsame können wir finden in der Tatsache, daß ihnen allen das Erkennen zu Grunde liegt. Es würde nun die Aufgabe sein zu bestimmen: Gegenstand, Mittel, Umfang und Grenzen des Erkennens. Diese Lehre wird jetzt gewöhnlich Erkenntnistheorie genannt.

213 9. F. wendet sich hier gegen K. L. Reinhold und die von ihm beeinflußten Lehren von S. Maimon und Sigismund Beck. Reinhold nimmt als Grundlage für die Möglichkeit der Erfahrung die Tatsache des Bewußtseins. Er geht über Kant hinaus in dem Sinne, daß er für die drei Erkenntnisvermögen (Verstand, Urteilskraft, Vernunft) ein höheres Prinzip sucht, aus welchem sie abgeleitet werden können. Dies findet er in der Tatsache des Bewußtseins, welche er in dem Satz ausdrückt: „Die Vorstellung wird im Bewußtsein vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen.“ Den Ton müssen wir auf die Worte „auf beide“ legen. Damit ist gesagt, daß die Philosophie nicht von einem letzten Einfachen (Subjekt o d e r Objekt) ausgehen kann, sondern bei einer unzertrennlichen Verbindung beider (Subjekt u n d Objekt) halt machen muß. F. stimmt dieser Ansicht zu, jedoch nur für die Erfahrung (vergleiche 213 32); die Philosophie vermag aber noch den Grund derselben anzugeben. Dieser kann indessen keine Tatsache sein, denn eine solche wäre immer g e g e b e n, das heißt, Tatsache für ein Bewußtsein, sondern er ist eine T a t h a n d l u n g, welche diese Beziehung in sich enthält. Deshalb heißt der absolut erste, schlechthin unbedingte Grundsatz alles menschlichen Wissens: „Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein.“ Er enthält in sich den anderen: „Dem Ich wird schlechthin entgegengesetzt ein Nichtich.“ So ist die verlangte Beziehung erklärt. Vergleiche Kuno Fischer, Fichtes Leben und Lehre, Gesch. d. n. Phil., Jubiläumsausgabe 1900, Bd. VI, und W. Kabitz, Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre, Berlin 1902.

213 28. Man beachte, wie hier F. das Abstraktionsverfahren bestimmt. Es wird häufig als ein einfaches Fortlassen der besonderen Merkmale und ein Zurückbehalten der allgemeinen bezeichnet. Ein solches Fortlassen genügt aber nicht, es muß ein Prinzip hinzutreten, nach welchem es geschieht. Wir haben zum Beispiel einzelne Körper mit vielen Eigenschaften und abstrahieren nach dem Merkmal Farbe.

213 40. F. versteht also unter Dogmatismus etwas anderes als Kant (vergleiche Anmerkung zu 177 28). Wir würden den Gegensatz heute so fassen: Idealismus — Realismus (Materialismus).

214 10/12. Man beachte den Gegensatz: „durch Abstraktion Hervorgebrachtes" — „im Bewußtsein wirklich vorkommen". Die Verwandtschaft mit Berkeleys Fragestellung ist wohl deutlich.

214 38 ff. Wir drücken diese Überlegung einfacher aus, wenn wir sagen, daß unser Ich für uns das letzte ist, wozu wir gelangen, wenn wir alle Inhalte des Bewußtseins, über welche wir verfügen können, uns fortdenken. Das Ich selbst können wir aber nicht fortdenken. Hier endigt unsere Freiheit, das Ich ist mit unserer Existenz unlösbar verknüpft, diese ist ohne das Ich undenkbar. Man beachte vor allem den Gegensatz: Dasein — Beschaffenheit des Ich.

215 22. F. beruft sich hier auf die unbezweifelte Tatsache, daß wir von der Außenwelt nur insofern etwas erfahren, als wir Empfindungen u. s. w. haben, die wir auf etwas außer uns Befindliches beziehen. Die Realität der Außenwelt ist uns also niemals unmittelbar, sondern immer nur vermittelt durch die Tatsachen des Bewußtseins gegeben. Wir können von der Realität der letzteren, aber nur von dem Glauben an die Realität der Außenwelt sprechen. Vergleiche W. Dilthey, Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht. Sitzungsberichte der Königl. Preuß. Ak. d. Wiss. 1890.

217 24. Zu dieser Folgerung kommt F. entsprechend der oben 213 40 f. ausgesprochenen Behauptung, daß zwischen Idealismus und Dogmatismus kein System, das auf Konsequenz Anspruch macht, möglich sei. Ein solcher — nach F. inkonsequenter — Vermittlungsversuch ist die Philosophie Kants, insbesondere seine Lehre von der Freiheit mit der Unterscheidung, daß der Mensch als zur Erscheinungswelt gehörig in seinem Handeln bedingt, als Glied der intelligiblen Welt aber frei sei (vergleiche Anmerkung zu 200 18).

217 34. „in spekulativer Rücksicht" vergleiche 218 28.

Menzer.

---

XVII.

# Hegel.

## Vom Begriff der Geschichte der Philosophie.

a) Die Geschichte der Philosophie als Vorrat von Meinungen.

Geschichte schließt [nämlich] beim ersten Anschein sogleich dies ein, daß sie zufällige Ereignisse der Zeiten, der Völker und Individuen zu erzählen habe — zufällig teils ihrer Zeitfolge nach, teils aber ihrem Inhalte nach. Von der Zufälligkeit in Ansehung der Zeitfolge ist nachher zu sprechen. Den Begriff, mit dem wir es zuerst zu tun haben wollen, geht die Zufälligkeit des Inhalts an — zufällige Handlungen. Der Inhalt aber, den die Philosophie hat, sind nicht Handlungen und äußerliche Begebenheiten der Leidenschaften und des Glücks — sondern es sind Gedanken. Zufällige Gedanken aber sind nichts anderes als Meinungen, und philosophische Meinungen heißen Meinungen über den näher bestimmten Inhalt und die eigentümlicheren Gegenstände der Philosophie — über Gott, die Natur, den Geist.

Somit stoßen wir denn sogleich auf die sehr gewöhnliche Ansicht von der Geschichte der Philosophie, daß sie nämlich den Vorrat von philosophischen Meinungen herzuerzählen habe, wie sie sich in der Zeit ergeben und dargestellt haben. Wenn glimpflich gesprochen wird, so heißt man diesen Stoff Meinungen; die es mit gründlicherem Urteile ausdrücken zu können glauben, nennen diese Geschichte eine Galerie der Narrheiten sogar, oder wenigstens der Verirrungen des sich ins Denken und in die bloßen Begriffe vertiefenden Menschen. Man kann solche Ansicht nicht nur von solchen hören, die ihre Unwissenheit in Philosophie bekennen (sie bekennen sie, denn diese Unwissenheit soll nach der gemeinen Vorstellung nicht hinderlich sein, ein Urteil darüber zu fällen, was an der Philosophie sei; im Gegenteil hält sich jeder für sicher, über ihren Wert und Wesen doch urteilen zu können, ohne etwas von ihr zu verstehen); sondern auch von solchen, welche selbst Geschichte der Philosophie schreiben und geschrieben haben. Diese

Geschichte, so als eine Hererzählung von vielerlei Meinungen, wird auf diese Weise eine Sache einer müßigen Neugierde, oder, wenn man will, ein Interesse der Gelehrsamkeit. Denn die Gelehrsamkeit besteht vorzüglich darin, eine Menge unnützer Sachen zu wissen, das heißt solche, die sonst keinen Gehalt und kein Interesse in ihnen selbst haben als dies, daß man eben die Kenntnis derselben habe.

Jedoch meint man zugleich einen Nutzen davon zu haben, auch verschiedene Meinungen und Gedanken anderer kennen zu lernen: es bewege die Denkkraft, führe auch auf manchen guten Gedanken, das ist es veranlasse etwa auch wieder, eine Meinung zu haben, und die Wissenschaft bestehe darin, daß sich so Meinungen aus Meinungen fortspinnen.

Wenn die Geschichte der Philosophie nur eine Galerie von Meinungen — obzwar über Gott, über das Wesen der natürlichen und geistigen Dinge — aufstellte: so würde sie eine sehr überflüssige und langweilige Wissenschaft sein, man möchte auch noch so viele Nutzen, die man von solcher Gedankenbewegung und Gelehrsamkeit ziehen solle, herbeibringen. Was kann unnützer sein als eine Reihe bloßer Meinungen kennen zu lernen? was gleichgültiger? Schriftstellerische Werke, welche Geschichten der Philosophie in dem Sinne sind, daß sie die Ideen der Philosophie in der Weise von Meinungen aufführen und behandeln, braucht man nur leicht anzusehen, um zu finden, wie dürr und ohne Interesse das alles ist.

Eine Meinung ist eine subjektive Vorstellung, ein beliebiger Gedanke, eine Einbildung, die ich so oder so, und ein anderer anders haben kann: eine Meinung ist m e i n, sie ist nicht ein in sich allgemeiner, an und für sich seiender Gedanke. Die Philosophie aber enthält keine Meinungen; denn es gibt keine philosophischen Meinungen. Man hört einem Menschen, und wenn es auch selbst ein Geschichtschreiber der Philosophie wäre, sogleich den Mangel der ersten Bildung an, wenn er von philosophischen Meinungen spricht. Die Philosophie ist objektive Wissenschaft der Wahrheit, Wissenschaft ihrer Notwendigkeit, begreifendes Erkennen, kein Meinen und kein Ausspinnen von Meinungen.

Die weitere eigentliche Bedeutung von solcher Vorstellung ist dann, daß es n u r Meinungen sind, von denen wir Kenntnis erhalten; wobei auf M e i n u n g der Akzent gelegt wird. Das, was der Meinung gegenübersteht, ist nun die Wahrheit; Wahrheit ist es, vor der die Meinung erbleicht. Wahrheit aber ist auch das Wort, bei dem die den Kopf abwenden, welche nur Meinungen in der Geschichte der Philosophie suchen, oder überhaupt meinen, es seien nur solche in ihr zu finden. Es ist ein Antagonismus von zweierlei Seiten, welchen die Philosophie



hier erfährt. Einerseits erklärte die Frömmigkeit bekanntlich die Vernunft oder das Denken für unfähig, das Wahre zu erkennen: im Gegenteil führe die Vernunft nur auf den Abgrund des Zweifels, und auf Selbstdenken müsse Verzicht getan und die Vernunft unter den blinden Autoritätsglauben gefangen genommen werden, um zur Wahrheit zu gelangen. Vom Verhältnis der Religion zur Philosophie und ihrer Geschichte werden wir nachher reden. Dagegen ist es anderseits ebenso bekannt, daß die sogenannte Vernunft sich geltend gemacht, den Glauben aus Autorität verworfen hat und das Christentum vernünftig machen wollte: so daß durchaus nur die eigene Einsicht, die eigene Überzeugung verpflichtend für mich sei, etwas anzuerkennen. Aber wunderbarerweise ist auch diese Behauptung des Rechts der Vernunft dahin umgeschlagen, dies zum Resultat zu haben, daß die Vernunft nichts Wahres erkennen könne. Diese sogenannte Vernunft bekämpfte einerseits den religiösen Glauben im Namen und kraft der denkenden Vernunft, und zugleich ist sie ebenso gegen die Vernunft gekehrt und Feindin der wahren Vernunft; sie behauptet gegen diese die innere Ahnung, das Gefühl, und macht so das Subjektive zum Maßstabe des Geltenden, nämlich eine eigene Überzeugung, wie jeder sie sich in seiner Subjektivität aus und in sich selber mache. Solche eigene Überzeugung ist nichts anderes als die Meinung, welche dadurch zum letzten für die Menschen geworden ist.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

Eigene Überzeugung ist allerdings das letzte und absolut Wesentliche, was die Vernunft und ihre Philosophie, nach der Seite der Subjektivität, zur Erkenntnis fordert. Aber es ist ein Unterschied, ob die Überzeugung auf Gefühlen, Ahnungen, Anschauungen u. s. w., auf subjektiven Gründen, überhaupt auf der Besonderheit des Subjekts beruht — oder ob auf dem Gedanken, und sie aus der Einsicht in den Begriff und die Natur der Sache hervorgeht. Auf jene erstere Weise ist die Überzeugung nun die Meinung.

Den Gegensatz zwischen Meinung und Wahrheit, der sich jetzt scharf herausstellt, erblicken wir auch schon in der Bildung der Sokratisch-Platonischen Zeit, einer Zeit des Verderbens des griechischen Lebens, als den Platonischen Gegensatz von Meinung (δόξα) und Wissenschaft (ἐπιστήμη). Es ist derselbe Gegensatz, den wir in der Zeit des Untergangs des römischen öffentlichen und politischen Lebens unter Augustus und in der Folge sehen, wo Epikureismus und Gleichgültigkeit gegen die Philosophie sich breit machten; in welchem Sinne Pilatus, als Christus sagte: „Ich bin gekommen in die Welt, die Wahrheit zu verkünden", erwiderte: „Was ist Wahrheit?" Das ist vornehm gesprochen und heißt so viel: „Diese Bestimmung Wahrheit ist ein Ab-

gemachtes, mit dem wir fertig sind; wir sind weiter, wir wissen: Wahrheit zu erkennen — davon kann nicht mehr die Rede sein; wir sind darüber hinaus." Wer dies aufstellt, ist in der Tat darüber hinaus. Wenn man bei der Geschichte der Philosophie von diesem Standpunkt ausgeht, so wäre dies ihre ganze Bedeutung, nur Partikularitäten anderer, deren jeder eine andere hat, kennen zu lernen: Eigentümlichkeiten, die mir also ein Fremdes sind, und wobei meine denkende Vernunft nicht frei, nicht dabei ist, die mir nur ein äußerer, toter, historischer Stoff sind, eine Masse in sich selbst eitlen Inhalts; und sich so in Eitlem befriedigen, ist selbst nur subjektive Eitelkeit.

Dem unbefangenen Menschen wird die Wahrheit immer ein großes Wort bleiben und das Herz schlagen lassen. Was nun die Behauptung betrifft, daß man die Wahrheit nicht erkennen könne, so kommt sie in der Geschichte der Philosophie selbst vor, wo wir sie denn auch näher betrachten werden. Hier ist nur zu erwähnen, daß, wenn man diese Voraussetzung gelten läßt, wie zum Beispiel Tennemann, es nicht zu begreifen ist, warum man sich um die Philosophie noch bekümmert; denn jede Meinung behauptet dann fälschlich, die Wahrheit zu haben. Ich berufe mich hierbei vorläufig auf das alte Vorurteil, daß im Wissen Wahrheit sei, daß man aber vom Wahren nur insofern wisse als man nachdenke, nicht so wie man gehe und stehe: daß die Wahrheit nicht erkannt werde im unmittelbaren Wahrnehmen und Anschauen, weder in der äußerlich sinnlichen noch in der intellektuellen Anschauung (denn jede Anschauung ist als Anschauung sinnlich), sondern nur durch die Mühe des Denkens.

b) Erweis der Nichtigkeit der philosophischen Erkenntnis durch die Geschichte der Philosophie selbst.

Nach einer anderen Seite hin hängt aber mit jener Vorstellung von der Geschichte der Philosophie eine andere Folge zusammen, die man, wie man will, für einen Schaden oder Nutzen ansehen kann. Nämlich beim Anblick von so mannigfaltigen Meinungen, von so vielerlei philosophischen Systemen gerät man in das Gedränge, zu welchem man sich halten solle. Man sieht, über die großen Materien, zu denen sich der Mensch hingezogen fühlt, und deren Erkenntnis die Philosophie gewähren wolle, haben sich die größten Geister geirrt, weil sie von anderen widerlegt worden sind. „Da dieses so großen Geistern widerfahren ist, wie kann *ego homuncio* da entscheiden wollen?" Diese Folge, die aus der Verschiedenheit der philosophischen Systeme gezogen wird, ist, wie man meint, der Schaden in der Sache, zugleich aber ist sie auch ein subjektiver Nutzen. Denn diese Verschiedenheit ist die gewöhnliche Ausrede



— für die, welche mit Kennermiene sich das Ansehen geben wollen, sie interessieren sich für die Philosophie — dafür, daß sie bei diesem angeblichen guten Willen, ja bei zugegebener Notwendigkeit der Bemühung um diese Wissenschaft, doch in der Tat sie gänzlich vernachlässigen. Aber diese Verschiedenheit der philosophischen Systeme ist weit entfernt, sich für eine bloße Ausrede zu nehmen. Sie gilt vielmehr für einen ernsthaften, wahrhaften Grund gegen den Ernst, den das Philosophieren aus seiner Beschäftigung macht, als eine Rechtfertigung, sich nicht mit ihr zu befassen, und als eine selbst unwiderlegbare Instanz über die Vergeblichkeit des Versuchs, die philosophische Erkenntnis der Wahrheit erreichen zu wollen. Wenn aber auch zugegeben wird, „die Philosophie solle eine wirkliche Wissenschaft sein, und e i n e Philosophie werde wohl die wahre sein: so entstehe die Frage, aber welche? Woran soll man sie erkennen? Jede versichere, sie sei die wahre: jede selbst gebe andere Zeichen und Kriterien an, woran man die Wahrheit erkennen solle; ein nüchternes, besonnenes Denken müsse daher Anstand nehmen sich zu entscheiden".

Dies ist das weitere Interesse, welches die Geschichte der Philosophie leisten soll. Cicero (*De natura deorum*, I, 8 ff.) gibt eine in solcher Absicht verfaßte, höchst schludrige Geschichte der philosophischen Gedanken über Gott. Er legt sie einem Epikureer in den Mund, wußte aber nichts besseres darauf zu sagen; es ist also seine Ansicht. Der Epikureer sagt, man sei zu keinem bestimmten Begriff gekommen. Der Erweis, daß das Bestreben der Philosophie nichtig sei, wird sogleich aus der allgemeinen oberflächlichen Ansicht der Geschichte der Philosophie geführt: der Erfolg der Geschichte zeige sich als eine Entstehung der mannigfaltigsten Gedanken der vielfachen Philosophien, die einander entgegengesetzt sind, sich widersprechen und widerlegen. Dies Faktum, welches nicht zu leugnen ist, scheint die Berechtigung, ja die Aufforderung zu enthalten, die Worte Christi auch auf die Philosophien anzuwenden und zu sagen: „Laßt die Toten ihre Toten begraben, und folge mir nach." Das Ganze der Geschichte der Philosophie wäre hienach ein Schlachtfeld, nur bedeckt mit den Gebeinen der Toten — ein Reich nicht nur verstorbener, leiblich vergangener Individuen, sondern widerlegter, geistig vergangener Systeme, deren jedes das andere tot gemacht, begraben hat. Statt „Folge mir nach" müßte es freilich in diesem Sinne vielmehr heißen: „Folge dir selbst nach", das heißt halte dich an deine eigene Überzeugung, bleibe bei deiner eigenen Meinung stehen. Warum bei einer fremden?

Es geschieht freilich, daß eine neue Philosophie auftritt, welche behauptet, daß die anderen nichts gelten; und zwar tritt jede Philosophie

mit der Prätention auf, daß durch sie die vorhergehenden Philosophien nicht nur widerlegt, sondern ihrem Mangel abgeholfen und das Rechte gefunden sei. Aber der früheren Erfahrung gemäß zeigt sich vielmehr, daß auf solche Philosophie gleichfalls andere Worte der Schrift anwendbar sind, die der Apostel Petrus zu Ananias spricht: „Siehe, die Füße derer, die dich hinaustragen werden, stehen schon vor der Tür.“ Siehe, die Philosophie, wodurch die deinige widerlegt und verdrängt werden wird, wird nicht lange ausbleiben, so wenig als sie bei jeder anderen ausgeblieben ist.

c) Erklärungen über die Verschiedenheit der Philosophien.

Es ist allerdings eine genug gegründete Tatsache, daß es verschiedene Philosophien gibt und gegeben hat; die Wahrheit aber ist eine, dieses unüberwindliche Gefühl oder Glauben hat der Instinkt der Vernunft. „Also kann auch nur eine Philosophie die wahre sein, und weil sie so verschieden sind, so müssen“ — schließt man — „die übrigen nur Irrtümer sein; aber jene Eine zu sein, versichert, begründet, beweist eine jede von sich.“ Dies ist ein gewöhnliches Räsonement und eine richtig scheinende Einsicht des nüchternen Denkens. Was nun die Nüchternheit des Denkens, dieses Schlagwort, betrifft: so wissen wir von der Nüchternheit aus der täglichen Erfahrung, daß, wenn wir nüchtern sind, wir uns zugleich damit oder gleich darauf hungrig fühlen. Jenes nüchterne Denken aber hat das Talent und Geschick, aus seiner Nüchternheit nicht zum Hunger, zum Verlangen überzugehen, sondern in sich satt zu sein und zu bleiben. Damit verrät sich dieses Denken, das jene tote Sprache spricht, daß es toter Verstand ist; denn nur das Tote ist nüchtern und ist und bleibt dabei zugleich satt. Die physische Lebendigkeit aber, wie die Lebendigkeit des Geistes, bleibt in der Nüchternheit nicht befriedigt, sondern ist Trieb, geht über in den Hunger und Durst nach Wahrheit, nach Erkenntnis derselben, dringt nach Befriedigung dieses Triebes und läßt sich nicht mit solchen Reflexionen, wie jene ist, abspeisen und ersättigen.

Was aber näheres über diese Reflexion zu sagen ist, wäre zunächst schon dies, daß so verschieden die Philosophien wären, sie doch dies Gemeinschaftliche hätten, Philosophie zu sein. Wer also irgend eine Philosophie studierte oder inne hätte, wenn es anders eine Philosophie ist, hätte damit doch Philosophie inne. Jenes Ausreden und Räsonement, das sich an die bloße Verschiedenheit festhält, und aus Ekel oder Bangigkeit vor der Besonderheit, in der ein Allgemeines wirklich ist, nicht diese Allgemeinheit ergreifen oder anerkennen will, habe ich anderswo mit einem Kranken verglichen, dem der Arzt Obst zu essen anrät und dem



man Kirschen oder Pflaumen oder Trauben vorsetzt, der aber in einer Pedanterie des Verstandes nicht zugreift, weil keine dieser Früchte Obst sei, sondern die eine Kirschen, die andere Pflaumen oder Trauben.

Aber es kommt wesentlich darauf an, noch eine tiefere Einsicht darein zu haben, was es mit dieser Verschiedenheit der philosophischen Systeme für eine Bewandtnis habe. Die philosophische Erkenntnis dessen, was Wahrheit und Philosophie ist, läßt diese Verschiedenheit selbst als solche noch in einem ganz anderen Sinne erkennen als nach dem abstrakten Gegensatz von Wahrheit und Irrtum. Die Erläuterung hierüber wird uns die Bedeutung der ganzen Geschichte der Philosophie aufschließen. Wir müssen dies begreiflich machen, daß diese Mannigfaltigkeit der vielen Philosophien nicht nur der Philosophie selbst — der Möglichkeit der Philosophie — keinen Eintrag tut: sondern daß solche Mannigfaltigkeit zur Existenz der Wissenschaft der Philosophie schlechterdings notwendig ist und gewesen ist, daß sie ihr wesentlich ist.

Bei dieser Betrachtung gehen wir freilich davon aus, daß die Philosophie das Ziel habe, die Wahrheit denkend, begreifend zu erfassen, nicht, dies zu erkennen, daß nichts zu erkennen sei, sondern nur eine zeitliche, endliche Wahrheit (das heißt eine Wahrheit, die zugleich auch ein Nichtwahres ist): ferner, daß wir es in der Geschichte der Philosophie mit der Philosophie selbst zu tun haben. Die Taten der Geschichte der Philosophie sind keine Abenteuer, so wenig als die Weltgeschichte nur romantisch ist; sie sind nicht nur eine Sammlung von zufälligen Begebenheiten, Fahrten irrender Ritter, die sich für sich herumschlagen, absichtslos abmühen, und deren Wirksamkeit spurlos verschwunden ist. Ebensowenig hat sich hier einer etwas ausgeklügelt, dort ein anderer nach Willkür; sondern in der Bewegung des denkenden Geistes ist wesentlich Zusammenhang, und es geht darin vernünftig zu. Mit diesem Glauben an den Weltgeist müssen wir an die Geschichte und insbesondere an die Geschichte der Philosophie gehen.

---

## Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.

In dieser Überzeugung steht jedes unbefangene Bewußtsein, wie die Philosophie, und hiervon geht diese ebenso in Betrachtung des geistigen Universums aus als des natürlichen. Wenn die Reflexion, das Gefühl oder welche Gestalt das subjektive Bewußtsein habe, die Gegenwart für ein Eitles ansieht, über sie hinaus

ist und es besser weiß, so befindet es sich im Eitlen, und weil es Wirklichkeit nur in der Gegenwart hat, ist es so selbst nur Eitelkeit. Wenn umgekehrt die Idee für das gilt, was nur so eine Idee, eine Vorstellung in einem Meinen ist, so gewährt hingegen die Philosophie die Einsicht, daß nichts wirklich ist als die Idee. Darauf kommt es dann an, in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen. Denn das Vernünftige, was synonym ist mit der Idee, indem es in seiner Wirklichkeit zugleich in die äußere Existenz tritt, tritt in einem unendlichen Reichtum von Formen, Erscheinungen und Gestaltungen hervor, und umzieht seinen Kern mit der bunten Rinde, in welcher das Bewußtsein zunächst haust, welche der Begriff erst durchdringt, um den inneren Puls zu finden und ihn ebenso in den äußeren Gestaltungen noch schlagend zu fühlen. Die unendlich mannigfaltigen Verhältnisse aber, die sich in dieser Äußerlichkeit, durch das Scheinen des Wesens in sie, bilden, dieses unendliche Material und seine Regulierung, ist nicht Gegenstand der Philosophie. Sie mischte sich damit in Dinge, die sie nicht angehen; guten Rat darüber zu erteilen kann sie sich ersparen; Plato konnte es unterlassen, den Ammen anzuempfehlen, mit den Kindern nie stillezustehen, sie immer auf den Armen zu schaukeln, ebenso Fichte die Vervollkommnung der Paßpolizei bis dahin, wie man es nannte, zu konstruieren, daß von den Verdächtigen nicht nur das Signalement in den Paß gesetzt, sondern das Porträt darin gemalt werden solle. In dergleichen Ausführungen ist von Philosophie keine Spur mehr zu sehen, und sie kann dergleichen Ultraweisheit umsomehr lassen, als sie über diese unendliche Menge von Gegenständen gerade am liberalsten sich zeigen soll. Damit wird die Wissenschaft auch von dem Hasse, den die Eitelkeit des Besserwissens auf eine Menge von Umständen und Institutionen wirft — ein Haß, in welchem sich die Kleinlichkeit am meisten gefällt, weil sie nur dadurch zu einem Selbstgefühl kommt —, sich am entferntesten zeigen.

So soll denn diese Abhandlung, insofern sie die Staatswissenschaft enthält, nichts anderes sein als der Versuch, den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen. Als philosophische Schrift muß sie am entferntesten davon sein, einen Staat wie er sein soll konstruieren zu sollen; die Belehrung, die in ihr liegen kann, kann nicht darauf gehen, den Staat zu belehren wie er sein soll, sondern vielmehr wie er, das sittliche Universum, erkannt werden soll.

Ἰδοὺ Ῥόδος, ἰδοὺ καὶ τὸ πήδημα.
*Hic Rhodus, hic saltus.*



Das, was ist, zu begreifen ist die Aufgabe der Philosophie, denn das, was ist, ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt. Es ist ebenso töricht zu wähnen, irgend eine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus als: ein Individuum überspringe seine Zeit, springe über Rhodus hinaus. Geht seine Theorie in der Tat darüber hinaus, baut er sich eine Welt wie sie sein soll, so existiert sie wohl, aber nur in seinem Meinen — einem weichen Elemente, dem sich alles Beliebige einbilden läßt.

Mit weniger Veränderung würde jene Redensart lauten:

Hier ist die Rose, hier tanze.

Was zwischen der Vernunft als selbstbewußtem Geiste und der Vernunft als vorhandener Wirklichkeit liegt, was jene Vernunft von dieser scheidet und in ihr nicht die Befriedigung finden läßt, ist die Fessel irgend eines Abstraktums, das nicht zum Begriffe befreit ist. Die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen und damit dieser sich zu erfreuen, diese vernünftige Einsicht ist die Versöhnung mit der Wirklichkeit, welche die Philosophie denen gewährt, an die einmal die innere Anforderung ergangen ist, zu begreifen, und in dem, was substantiell ist, ebenso die subjektive Freiheit zu erhalten, sowie mit der subjektiven Freiheit nicht in einem Besonderen und Zufälligen, sondern in dem, was an und für sich ist, zu stehen.

Dies ist es auch, was den konkreten Sinn dessen ausmacht, was oben abstrakter als Einheit der Form und des Inhalts bezeichnet worden ist, denn die Form in ihrer konkretesten Bedeutung ist die Vernunft als begreifendes Erkennen, und der Inhalt die Vernunft als das substantielle Wesen der sittlichen wie der natürlichen Wirklichkeit; die bewußte Identität von beidem ist die philosophische Idee. — Es ist ein großer Eigensinn, der Eigensinn, der dem Menschen Ehre macht, nichts in der Gesinnung anerkennen zu wollen, was nicht durch den Gedanken gerechtfertigt ist, — und dieser Eigensinn ist das Charakteristische der neueren Zeit, ohnehin das eigentümliche Prinzip des Protestantismus. Was Luther als Glauben im Gefühl und im Zeugnis des Geistes begonnen, es ist dasselbe, was der weiterhin gereifte Geist im Begriffe zu fassen und so in der Gegenwart sich zu befreien und dadurch in ihr sich zu finden bestrebt ist. Wie es ein berühmtes Wort geworden ist, daß eine halbe Philosophie von Gott abführe — und es ist dieselbe Halbheit, die das Erkennen in eine Annäherung zur Wahrheit setzt —, die wahre Philosophie aber zu Gott führe, so ist es

dasselbe mit dem Staate. So wie die Vernunft sich nicht mit der Annäherung, als welche weder kalt noch warm ist und darum ausgespieen wird, begnügt, ebensowenig begnügt sie sich mit der kalten Verzweiflung, die zugibt, daß es in dieser Zeitlichkeit wohl schlecht oder höchstens mittelmäßig zugehe, aber eben in ihr nichts Besseres zu haben und nur darum Frieden mit der Wirklichkeit zu halten sei; es ist ein wärmerer Friede mit ihr, den die Erkenntnis verschafft.

Um noch über das Belehren, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuellen Reichs erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.

Georg Wilhelm Friedrich Hegels (1770—1831) gewaltiges System hat in den Teilen, die den Geisteswissenschaften gewidmet sind, unvergängliche Wirkungen geübt. Namentlich auch auf die Fortbildung der Philosophiegeschichte und der Rechtswissenschaft hat H. großen Einfluß gehabt. Wir geben daher eine Stelle aus dem Anfang der „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“ (Sämtliche Werke, Bd. XIII, 2. Auflage 1840) und eine andere Stelle aus der Vorrede zu den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ (S. W. VIII). Nur das zweite Stück ist von H. selbst (und zwar im Jahre 1820) geschrieben, das erste ist nach mehreren Heften von einem Anhänger H.s redigiert, zweifellos aber bis in den wörtlichen Ausdruck hinein zuverlässig. — Wer sich in Hegels Philosophie hineinlesen will, greift mit Nutzen zu dem Buche: „Hegel. Überblick über seine Gedankenwelt in Auszügen aus seinen Werken. Zusammengestellt von Georg Lasson, 1906“. Eine Verdeutlichung, die bis ins einzelne H.s eigener Darstellung folgt, bietet Kuno Fischers Geschichte der neueren Philosophie im achten Bande; die großen Züge sind klar herausgestellt in Windelbands Geschichte der neueren Philosophie und (kürzer) in seinem Beitrag zur „Kultur der Gegenwart“ (Teil I, Abt. V, S. 495 ff.).

225 17 f. Während H. bei dem ersten Standpunkt (225 1 ff.) wohl an ältere Theologen und Philosophen denkt, hat er hier sicher die von ihm mehrfach bekämpften Philosophen Friedr. Heinr. Jacobi und Fries vor Augen. Über diese unterrichtet jedes Lehrbuch der Philosophiegeschichte den Leser.

226 14. Der Skeptizismus ist gemeint, der seit dem Altertum alle Phasen der geschichtlichen Entwicklung begleitet hat.



226 16. W. G. Tennemann, Geschichte der Philosophie, 11 Bde., 1798 bis 1819.

226 23. Intellektuelle Anschauung ist nach Fichte eine Fähigkeit, die jeder in sich zu finden vermag, die ihm aber nicht begrifflich erklärt oder bewiesen werden kann. Sie besteht in dem unmittelbaren Bewußtsein, daß ich handle, und dessen, was ich handle. Die „Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre“ sagt darüber: „Ich kann keinen Schritt tun, weder Hand noch Fuß bewegen, ohne die intellektuelle Anschauung meines Selbstbewußtseins in diesen Handlungen; nur durch diese Anschauung weiß ich, daß ich es tue, nur durch diese unterscheide ich mein Handeln und in demselben mich von dem vorgefundenen Objekte des Handelns.“ Darüber hinaus bedeutet aber intellektuelles Anschauen noch etwas anderes, nämlich die philosophische Tätigkeit, das Ich zum Gegenstand des Denkens zu machen. Dadurch erkenne ich mich als den selbsttätigen Urheber meiner Vorstellungen, als eine (von Hume geleugnete) Krafttätigkeit, als schöpferisches Subjekt; dadurch „entsteht mir das ganz fremdartige Ingrediens der reellen Wirksamkeit meines Selbst in einem Bewußtsein, das außerdem nur das Bewußtsein einer Folge meiner Vorstellungen sein würde“.

227 31. Ungenau zitiert aus Ev. Luc. 9, 59. Auch das 228 5 gegebene Zitat aus der Apostelgeschichte 5, 9 ist ungenau.

228 40. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Einleitung § 13.

Verbindende Erörterung.

Was am Schluß des ersten der beiden Lesestücke nur angedeutet ist und von H. im weiteren Verlauf seiner Vorlesungen ausgeführt wird, muß hier mitgeteilt werden, um das Verständnis des zweiten Stücks zu erleichtern. — Die so lebendig geschilderte Verschiedenheit der Systeme erklärt H. daraus, daß jedes von ihnen ein Spiegelbild des jeweiligen Kulturzustandes ist: eine Auffassung, die seitdem wissenschaftliches Gemeingut geworden ist (vergleiche 231 4). Die Gemeinsamkeit der Systeme liegt darin, daß sie alle Philosophie sind. Keins von ihnen ist völlig unwahr, denn es enthält ein Moment der weltgeschichtlich sich entwickelnden Wahrheit, wenn auch auf untergeordneter Stufe. Der Fehler liegt lediglich darin, diese relative Wahrheit für die absolute zu halten, den Teil für das Ganze zu erklären. Ein abschließendes System kann nur dasjenige sein, das die sämtlichen vorhergehenden Richtungen zu einer höheren Einheit zusammengefaßt in sich enthält. H. glaubt, daß seine Philosophie die zu jener Zeit mögliche Vollendung bedeute, weil sie die gesonderten und sich widersprechenden Anschauungen der Vergangenheit als Glieder einer Entwicklung in sich aufgenommen hat, etwa so wie der reife Mann die getrennten und oft gegeneinander gerichteten Wesensbestimmungen seiner Kinder- und Jünglingsjahre in sich bewahrt (als „aufgehobene Momente“). Erst durch diesen Gedanken der Entwicklung gelangt die Philosophie über den „abstrakten Gegensatz von Wahrheit und Irrtum“ (229 9) hinaus zur „Lebendigkeit des Geistes“ (228 28). Die vielen geschichtlichen Philosophien sind Entwicklungsstufen in der Entfaltung der Wahrheit: jede hat an ihrem Platze — aber nur dort — ihr gutes Recht. Es

bleibt im Grunde bei dem, was schon Kant gelehrt hat: „Die Systeme scheinen ... aus dem bloßen Zusammenfluß von aufgesammelten Begriffen, anfangs verstümmelt, mit der Zeit vollständig gebildet worden zu sein, ob sie gleich alle insgesamt ihr Schema, als den ursprünglichen Keim, in der sich bloß auswickelnden Vernunft hatten, und darum nicht allein ein jedes für sich nach einer Idee gegliedert, sondern noch dazu alle untereinander in einem System menschlicher Erkenntnis wiederum als Glieder eines Ganzen zweckmäßig vereinigt sind und eine Architektonik alles menschlichen Wissens erlauben ...“ (Kritik der reinen Vernunft, Architektonik, in der Ausgabe der Reclamschen Universalbibliothek S. 630.)

Die ganze geschichtliche Entwicklung der Philosophie ist demnach als vernünftig und zweckvoll zu begreifen. Aus ihrer Betrachtung ergibt sich, daß ein vernünftiger und notwendiger Gang vorliegt, sofern man nur die Voraussetzung mitbringt, daß in der geistig-geschichtlichen Welt die Vernunft herrsche. Es handelt sich, meint H., nicht um apriorisches Konstruieren, sondern es ist das Ergebnis der Forschung, „daß das von der ewigen Weisheit Bezweckte wie auf dem Boden der Natur, so auf dem Boden des in der Welt wirklichen und tätigen Geistes herausgekommen ist“ (S. W. IX, 18). „Bei allem insbesondere, was wissenschaftlich sein soll, darf die Vernunft nicht schlafen und muß Nachdenken angewandt werden; wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an: beides ist in Wechselbestimmung“ (IX, 14). „Um in der empirischen Gestalt und Erscheinung, in der die Philosophie geschichtlich auftritt, ihren Fortgang als Entwicklung der Idee zu erkennen, muß man freilich die Erkenntnis der Idee schon mitbringen: so gut als man zur Beurteilung der menschlichen Handlungen die Begriffe von dem, was recht und gehörig ist, mitbringen muß. Sonst, wie wir dies in so vielen Geschichten der Philosophie sehen, bietet sich dem ideenlosen Auge freilich nur ein unordentlicher Haufe von Meinungen dar“ (XIII, 44). Schließlich gelangt H. dahin, den Fortgang der geschichtlich gewordenen Systeme als wesenhaft identisch mit der systematischen Folge der logischen Kategorien, wie er sie aufgestellt hat, zu erklären. Daß die Systeme von bleibender Geltung übereinstimmen sollen mit den notwendigen Entwicklungsstufen des reinen Denkens, ist augenscheinliche Übertreibung eines an sich berechtigten Gedankens; dagegen kann man H. einräumen, daß die Systeme in vielen Beziehungen nicht nur aufeinander, sondern auseinander folgen. Der Fortgang zum Höheren ist ebenso sicher wie die Beschränkung durch ein Kräftespiel von Handlung und Gegenhandlung. Ferner sprechen mit (als wichtige Bedingungen für die Gestaltung des Einzelnen) die persönlichen Eigenschaften der Urheber, und anderseits treten auch mancherlei Irrtümer auf als nicht einmal relativ berechtigte Elemente. Dies wäre zur Ergänzung und Berichtigung hinzuzufügen.

Aus den soeben gegebenen Zitaten läßt sich der Satz, der an der Spitze des zweiten Stückes steht, schon einigermaßen verstehen. H.s Absicht geht überall dahin, die zunächst irrationale und bunte Mannigfaltigkeit



unserer menschlichen Erfahrungen begreiflich zu machen, das heißt in Begriff zu verwandeln oder in Vernunft umzusetzen. Das Denken muß dazu im stande sein; es ist — der ihm richtig gestellten Aufgabe gegenüber — unbeschränkt. Anderseits muß das Seiende dafür angelegt sein: es ist — seinem Wesen nach — gleichfalls Vernunft, denn etwas durchaus anderes als Geist wäre für den menschlichen Geist nicht vorhanden. Der Philosoph vermag aus seiner eigenen Vernunft heraus das Wesen der Dinge ebensogut zu erkennen, wie etwa der Chemiker aus wenigen Wassertropfen die innere Beschaffenheit alles Wassers der Welt erkennen kann. Und hat der erkennende Geist seine Aufgabe gelöst, dann hängen alle Gegenstände und Vorgänge in ihm zusammen als Glieder eines Denkprozesses, ähnlich so wie alle vorhandenen Kegel, Halbkugeln und Zylinder als Glieder eines mathematischen Verhältnisses verknüpft waren im Geist des Archimedes. — Man darf nun aber die Behauptung jenes berühmten Satzes nicht überspannen. Ebensowenig wie alles Gedachte wahrhaft vernünftig ist, ist alles Bestehende wahrhaft wirklich. H. will nicht etwa die Druckfehler rechtfertigen. Er nennt vielmehr als Beispiele objektiver Vernunft: die astronomischen Gesetze und den Staat. Was so wahrhaft vernünftig ist wie der Staat, das muß zur Wirklichkeit werden, und was so wahrhaft wirklich ist wie der Staat, das beweist eine ihm innewohnende Vernünftigkeit.

229 33. „Von der Natur gibt man zu, daß die Philosophie sie zu erkennen habe wie sie ist, daß der Stein der Weisen irgendwo, aber in der Natur selbst verborgen liege, daß sie in sich vernünftig sei und das Wissen diese in ihr gegenwärtige, wirkliche Vernunft, nicht die auf der Oberfläche sich zeigenden Gestaltungen und Zufälligkeiten, sondern ihre ewige Harmonie, aber als ihr immanentes Gesetz und Wesen zu erforschen und begreifend zu fassen habe. Die sittliche Welt dagegen, der Staat, sie, die Vernunft, wie sie sich im Elemente des Selbstbewußtseins verwirklicht, soll nicht des Glücks genießen, daß es die Vernunft ist, welche in der Tat in diesem Elemente sich zur Kraft und Gewalt gebracht habe, darin behaupte und innewohne.“ (Rechtsphil. Vorr. S. 7.)

230 5. Idee = Weltvernunft. Genaueres 231 29.

230 36. H. zielt auf Platos Staat, bemerkt jedoch späterhin, daß auch dieses Idealgebilde „wesentlich nichts aufgefaßt hat als die Natur der griechischen Sittlichkeit“.

230 40. Aus einer Fabel Äsops. Meist wird übersetzt: *Hic Rhodus, hic salta.* Die nachher von H. vorgenommene Veränderung besteht darin, daß statt ἡ Ῥόδος τὸ ῥόδον (die Rose) gesetzt wird. Weiterhin spielt H. vielleicht auf die Rosenkreuzer an, deren Zeichen eine Rose (Symbol der Wissenschaft) am unteren Ende eines Kreuzes (Symbol des Christentums) war. Möglicherweise dachte er an Goethes „Geheimnisse“. Gemeint ist jedenfalls mit dem Gleichnis die oben erläuterte Beziehung zwischen Wirklichkeit und Vernunft.

231 16. Das Abstrakte ist etwas Niederes im Verhältnis zum Konkreten. Die Entwicklung im logischen wie im philosophiegeschichtlichen Fortschritt

erfolgt dadurch, daß von den abstraktesten, leersten, ärmsten Bestimmungen zu immer konkreteren Begriffen vorgedrungen wird. Das Konkrete ist einfach und doch unterschieden, das heißt in ihm ist Verschiedenes innig zusammen (vergleiche Leibnizens Monadenbegriff: S. 155 die Anmerkung zu 148 32). Auch der Geist ist konkret und seine Bestimmungen sind Freiheit und Notwendigkeit. Vergleiche 231 21.

231 37. Das Wort stammt von Francis Bacon: *Leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere* (*De augm. scient.* I, 5).

232 10. Wie in der verbindenden Erörterung gezeigt wurde, ist jedes philosophische System Erzeugnis und Ausdruck seiner Zeit. Daher kann es erst dann auftreten, wann diese Zeit vollendet ist. Dessoir.

---

XVIII.

# Herbart.

## Veränderung als Gegenstand eines Trilemma.

§ 125. Der Begriff der Veränderung liegt so sehr in der Mitte unseres gesamten Vorstellungskreises, und es haben sich von den ältesten Zeiten her an denselben so mancherlei philosophische Versuche angeknüpft, daß es notwendig wird, ihn unter den übrigen metaphysischen Problemen besonders hervorzuziehen und von ihm aus einen längeren Faden von Untersuchungen fortlaufen zu lassen. Gleich bei der Exposition dieses Begriffs ist bemerkt worden, daß schon im gemeinen Denken sich ein Bedürfnis fühlbar mache, zu den Veränderungen, als Wirkungen, Ursachen zu suchen; ein Bedürfnis, dessen Grund nachzuweisen gleich hier möglich wäre, doch wird sich dazu am Ende dieses Kapitels die bequemere Stelle finden. Für jetzt nehmen wir die Meinung, daß alle Veränderungen eine Ursache und zwar eine äußere Ursache haben, zuerst vor uns, eben darum, weil dies die am meisten populäre, die gewohnte Ansicht ist, mit der jeder zur Philosophie zu kommen pflegt.

Weiterhin aber müssen wir noch zwei andere Vorstellungsarten beleuchten; eine von der Selbstbestimmung oder der sogenannten transzendentalen Freiheit; die andere vom absoluten Werden. Zur vorläufigen Erklärung dient folgendes: Jede Veränderung hat entweder eine Ursache, oder sie hat keine; im ersten Falle hat sie entweder eine äußere oder innere Ursache. Veränderung ohne Ursache gibt absolutes Werden; Veränderung aus einer inneren Ursache ergibt Selbstbestimmung; endlich Veränderung aus äußeren Ursachen könnte man Mechanismus nennen, im weitesten Sinne des Worts. Da die Disjunktion dieser drei Glieder vollständig ist; so wird ein Trilemma entstehen, wenn man beweisen kann, daß die Veränderung in keinem der drei Fälle sich denken lasse; daß es also überhaupt keine Veränderung geben könne. Dieses Satzes, über welchen zwar erst die Metaphysik den wahren Aufschluß leistet, werden wir uns hier bedienen, um den Weg zum strengen und eigentlichen Begriff des Sein zu finden, welches über allem Werden erhaben ist.

§ 126. Um die Untersuchung vorzubereiten, können wir einen Blick auf die Frage werfen, welche wir am Eingange der Geschichte der Philosophie aufgestellt finden: Woraus ist alles geworden? Aus dem Wasser, antwortete Thales; und gab dadurch zu erkennen, daß er einen bestimmten und bekannten Stoff glaubte angeben zu können, als denjenigen, aus dessen Verwandlung die übrigen Dinge hervorgegangen seien.

Nun liegt es allerdings im Begriff der Veränderung, daß eins aus dem anderen werde; und es scheint daraus zu folgen, das Gewordene, welchem keine neue Realität, sondern nur eine neue Beschaffenheit zukomme, sei eigentlich noch das Alte, nur in neuer Verkleidung. Allein es ist ebensowenig das Alte wie das Neue. Denn wenn es seine frühere Beschaffenheit ebensowohl ablegen, als ohne die nachmalige Beschaffenheit zuvor bestehen konnte: so sind beide, sowohl die frühere als die nachmalige, ihm gleich zufällig, und weder durch die eine noch durch die andere kann beantwortet werden, was es eigentlich sei. Da wir es nun nicht anders als durch die wechselnden Gestalten kennen: so bleibt es unbekannt und unbestimmt; es ist Stoff in der eigentlichen Bedeutung des Worts, welches den Begriff von einem Etwas bezeichnet, das noch darauf warte, was aus ihm werden solle. Vielleicht war dies der Sinn, welchen Anaximander mit dem ἄπειρον verband: ein Ausdruck, der nicht bloß das Unendliche, der Größe nach, bedeuten kann, sondern der auch das Unbestimmte, der Qualität nach, bezeichnet.

§ 127. Dem Begriff des Stoffes steht gegenüber der Begriff der Kraft. Wie weit die Vorstellungsart herrschen mag, daß den Dingen eine tote Masse zum Grunde liege, aus der sie geformt seien, ebenso weit verbreitet muß auch die von einem hinzukommenden Prinzip sein, welches aufrege, belebe und bilde. Denn auf dieses Prinzip hat der Stoff gewartet, da er selbst, in seiner Trägheit, sich keine Gestalt geben, vollends in keinen Wechsel der Gestalten sich hineinwerfen konnte.

Wir finden uns also hier bei dem Begriffe der Kausalität und zwar auf eine Weise, welche scheint über den Ansichten des gemeinen Lebens erhaben zu sein. Denn es war von einem wirkenden Prinzip die Rede! Wo wir aber im täglichen Erfahrungskreise von Ursachen reden, da pflegen dieselben nicht Prinzipien, das heißt Anfangspunkte des Wirkens zu sein, sondern sie selbst, diese Ursachen sind zu ihrer Wirksamkeit durch andere Ursachen angetrieben worden. Es war eine Veränderung in ihrem eigenen Zustande, daß sie wirkten; wie nun zu aller Veränderung eine Ursache hinzugedacht wird, so auch zu dieser; und wie zu der Veränderung des Zustandes der nächsten Ursache, so auch



bei der entfernteren Ursache; und so rückwärts fort ins Unendliche. Allein hier entsteht eine Ungereimtheit. Keine der Ursachen wird gedacht als eine solche, die von selbst wirke, jede nur als eine solche, die da wirken würde, wenn sie einen Anstoß bekäme. Die ganze, wenngleich unendliche Reihe ist daher in Ruhe, es geht aus ihr keine Wirkung hervor und kann aus ihr keine erklärt werden. Und dennoch hatte man zum Behufe solcher Erklärung die ganze Reihe angenommen.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Gibt es dagegen ein wirkendes Prinzip: so fällt die obige Schwierigkeit weg. Bei diesem gehört das Wirken zu seiner Natur, und ist keineswegs eine Veränderung in ihm, die einer äußeren Ursache bedürfte.

Allein der Gewinn ist nur scheinbar. Bei dem wirkenden Prinzip so gut als bei der unendlichen Reihe muß ein Eingreifen des Tätigen ins Leidende gedacht werden: dieses Eingreifen ist widersinnig. Das Tätige geht dabei aus sich heraus; das Leidende nimmt etwas Fremdartiges in sich auf; dabei geraten beide in Widerspruch mit sich selbst. — Das Tätige wird zuvörderst an und für sich selbst irgend etwas sein; man wird eine bestimmte Qualität als die seinige, als das, was es ist, ansehen müssen. Nun soll es aus sich herausgehen; es soll eine Wirkung vollziehen in einem anderen und Fremden. Bei diesem Wirken wird das Fremde vorausgesetzt; es ist ein Begriff, der sich durch die eigene Qualität des Tätigen allein nicht denken läßt. Gleichwohl soll auf die Frage, was das Tätige sei, geantwortet werden, es sei ein Wirkendes; denn ihm wird das Wirken zugeschrieben. Hier entsteht der Widerspruch, daß der Qualität des Wirkenden das nämliche beigelegt und auch abgesprochen wird. Das Tätige erscheint als ein solches, welches, um das zu sein, was es ist, sich selbst nicht genügt, welches eine fremde, das heißt ihm nicht eigene Bedingung als Eigenschaft seiner Natur in sich einschließt; und gerade von eben demselben Fremden scheint es bedingt, was von ihm leiden, seinem Einflusse unterworfen sein soll.

Nicht besser geht es dem Leidenden. Auch dieses soll, unabhängig von dem Leiden, und selbst im Gegensatze gegen die Veränderung, die es erfährt, für sich selbst etwas sein. Aber durch die Veränderung soll etwas Neues, vielleicht selbst dem vorigen Widerstreitendes, in ihm werden. Beide verschiedenen Bestimmungen sollen dem Leidenden, und zwar eben insofern es leidet, was wider seine Natur ist, zusammengenommen beigelegt werden. Auf die Frage, was es sei, erfolgt also eine vollkommen widersprechende Antwort. Es ist im Leiden dasselbe und auch nicht dasselbe was es ist.

Schon an diesem Orte nun ist es Zeit, eine Erinnerung beizufügen, welche eigentlich bei allem Nachfolgenden erneuert werden müßte. Es gibt nämlich Personen, welche in dem Augenblick, wo sie das Ungereimte eines metaphysischen Begriffs erblicken, ins Staunen geraten und sich dadurch für die wahre Metaphysik ganz und gar abstumpfen. Sie glauben eben in der Ungereimtheit die wahre, hocherhabene Weisheit zu erblicken, und freuen sich ihrer fortgeschrittenen Einsicht umso mehr, je weiter aller Sinn und Verstand von ihnen weicht. Wer die Geschichte der Philosophie noch nicht kennt, wird sich nimmermehr vorstellen, wie viele hochberühmte Denker der verschiedensten Zeiten von solchem verkehrten Erstaunen, bald über diesen, bald über jenen Begriff, sind gefaßt und gleichsam starr und blind gemacht worden, so daß sie über einen gewissen Punkt nicht mehr hinwegkommen konnten. — Einmal ergriffen, wollten die meisten nicht mehr geheilt sein. Die aber deshalb Philosophie studieren, um einen so hartnäckigen und, wie sie meinen, angenehmen Rausch sich zuzuziehen, — diese werden zwischen mancherlei philosophischen Systemen die Wahl haben, denn es gibt auf dem Wege zur Metaphysik der Ungereimtheiten, welche das Gemüt verfinstern können, mehrere und verschiedene.

Das Staunen beiseite gesetzt, wird man einsehen, daß die Begriffe des Tätigen und Leidenden nicht denkbar sind, daß sie also aus unserem fernen Nachdenken weichen müssen, falls sie nicht einer Verbesserung fähig sind, — die noch nicht genug vorbereitet ist.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

§ 128. Das erste Glied des aufzustellenden Trilemma ist nachgewiesen, es folgt das zweite, nämlich der Versuch, die Veränderung auf Selbstbestimmung zurückzuführen, also eine innere Ursache statt der äußeren anzunehmen.

Sogleich kommt uns hier eine unendliche Reihe entgegen, ähnlich der im vorigen Paragraphen verworfenen: Das Veränderte soll sich selbst zu dieser Veränderung bestimmen; es ist demnach zu betrachten als das Bestimmte und auch als das Bestimmende. Jenes findet die Ursache seiner Bestimmtheit in diesem. Aber das Bestimmende, insofern es eine Tätigkeit anwenden mußte, weil sonst die Bestimmung nicht zu stande gekommen, vielmehr ein anderer Zustand vorhanden gewesen und geblieben wäre — würde selbst, falls es sich untätig verhalten hätte, in einem anderen Zustande, als dem der Tätigkeit, sich befunden haben; seine Tätigkeit ist daher schon eine Veränderung in ihm, auch abgesehen von jener Veränderung, die als Wirkung aus der Tätigkeit hervorgeht. Was mag die Ursache sein von der eben bemerkten Veränderung, die schon bloß in dem



Tätigsein liegt? — Wir haben keine Wahl mehr zwischen inneren und äußeren Ursachen; diese letzteren sind verworfen, jene bleiben allein übrig. Also der Aktus des Sichselbstbestimmens hat selbst eine tieferliegende, innere Ursache; die Selbstbestimmung ist selbst Wirkung einer Selbstbestimmung. — Nun erneuert sich die Frage. Diese tieferliegende Selbstbestimmung ist ebenfalls ein Heraustreten aus einem anderen Zustande, der, ohne sie, würde gewesen sein, und vor ihrem Beginnen (wenn wir anders die unnötige Vorstellung der Zeit einmengen wollen) wirklich mag stattgefunden haben. Dieses Heraustreten, wodurch ist es bewirkt worden? — Befänden wir uns schon bei dem Begriff des absoluten Werden, so stünde hier (und schon bei der vorigen Frage) allenfalls frei zu antworten: Das Heraustreten in dem aktiven Selbstbestimmen geschieht absolut. Allein wir suchen das absolute Werden möglichst lange zu vermeiden; dagegen den Begriff der Ursachen möglichst lange festzuhalten. Wir antworten also noch einmal: Die Ursache der Selbstbestimmung ist wiederum eine Selbstbestimmung. Nun ist es aber offenbar, daß die nämliche Frage uns immer weiter verfolgen wird; daß die Reihe der Selbstbestimmungen eine innerliche Unendlichkeit, in dem Sichselbstbestimmenden, erlangen wird; endlich, daß selbst die unendliche Reihe ganz untauglich ist, indem sie aus lauter bedingten Gliedern besteht. Jede Selbstbestimmung würde vorgehen, wenn eine andere vorangegangen wäre! Damit kommt keine einzige zu stande und wird keine Veränderung erklärt.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Jene unbrauchbare Vorstellungsart ist aber auch darum völlig widersinnig, weil sie ein und dasselbe, das Sichbestimmende, eben in dem Aktus der Selbstbestimmung, mit sich selbst entzweit, durch den Gegensatz der Aktivität und Passivität. — Dürfte man sich in irgend einem Sinne gestatten, diese Zweiheit in einem gelten zu lassen, so würde in dem nämlichen Sinne die Ungereimtheit des vorigen Paragraphen wiederkehren, indem nun das Bestimmende aus sich heraus-, in das von ihm unterschiedene Bestimmte hineinginge, das Bestimmte aber dieses Eingreifen erduldete. — Allein jene Spaltung in zwei Entgegengesetzte ist so wenig zulässig, daß schon die bloße Zweiheit, wären auch die Zwei nicht entgegengesetzt, den Widerspruch des § 122 herbeibringen würde.

Es ist nicht überflüssig zu bemerken, daß die Masse dieser Ungereimtheiten noch wächst, wenn die Selbstbestimmung in dem hier erörterten Sinne, oder die transzendentale Freiheit, dem Willen endlicher Vernunftwesen beigelegt wird; wie sehr gewöhnlich geschieht, weil teils die absoluten ästhetischen Urteile mit Selbstbestimmungen ver-

wechselt werden, teils der Begriff der Zurechnung in einer Gefahr geglaubt wird, die für ihn nicht vorhanden ist. — Es soll nämlich dem Willen die freie Wahl zustehen zwischen dem Guten und Bösen; welches insofern vollkommen wahr ist, als das Gute und Böse auf keine andere Weise an den Menschen kommen kann, außer nur durch seinen eigenen Willen, in welchem dasselbe einzig und allein seinen Sitz hat; so, daß auch gerade so weit die Handlungen des Menschen ihm zugerechnet werden, als sie die gute oder böse Beschaffenheit seines Willens ausdrücken. Nun aber sieht man den Willen an als eine Selbstbestimmung mit Bewußtsein, — woraus, wenn nicht dieser Selbstbestimmung ein absolutes Werden zum Grunde gelegt werden soll, sogleich folgen wird (laut obiger Entwicklung), daß zu jedem Wollen eine unendliche Reihe innerer Selbstbestimmungen gehöre, wovon das Selbstbewußtsein ebensowenig etwas weiß, als diese Erklärung des Wollens an sich brauchbar sein würde. — Ferner soll es dem Willen möglich sein, die entgegengesetzte Wahl von derjenigen vorzunehmen, die er wirklich vollzieht. Dies füllt das Maß der Widersprüche. Fragen wir jetzt, was das Wollen sei? so enthält die Antwort nicht bloß den Gegensatz des Bestimmens und Bestimmtwerdens, sondern auch noch die anderen Gegensätze des wirklichen Bestimmens und des möglichen Bestimmens, des wirklichen Bestimmtwerdens und des möglichen Bestimmtwerdens; ja es wird das wirkliche Wählen aus einer Wirklichkeit und einer entgegengesetzten Möglichkeit zusammengesetzt, wobei nicht bloß die Ungereimtheit der Summe, Wirkliches plus Möglichem, sondern noch das, auch sonst häufige, Unternehmen zu bemerken ist, eine Möglichkeit, die als solche nicht real ist, unter die Prädikate eines Realen zu mengen. — Eine solche Masse des Widersinnigen, wie dieser Begriff der vorgeblichen Willensfreiheit sie in sich schließt, vermag schon allein, denjenigen, der sie unentwickelt annimmt, um alle zum Philosophieren nötige Besonnenheit zu bringen; ihm das Bewußtsein dessen, was er eigentlich denkt, völlig zu verdunkeln. — — — — — — — — —

§ 129. Das absolute Werden ist noch übrig; eine zwar nicht sehr populäre, aber desto mehr unter den Philosophen aller Zeiten verbreitete Vorstellungsart, welche in den Systemen vielerlei Formen und Ausschmückungen erhalten hat. Sie war darum willkommen, weil sie die Widersprüche der äußeren und inneren Ursachen vermeidet; und sie besitzt wenigstens den Vorzug, einfacher zu sein, und eben darum, wenn sie nur von fremdartigen Zusätzen reingehalten wird, auch klarer als die vorhergehenden. — — — — — — — — — — — —

Hier muß zuerst der Zufall beseitigt werden. Diesen würde das absolute Werden darstellen, wenn eine Veränderung wie ohne Grund,



so auch ohne Regel sich ereignete. Aber dann würde der Widerspruch zugleich zu Tage liegen. Was eine Zeitlang sich ruhig verhielte, dann sprungweise die vorige Beschaffenheit mit einer neuen verwechselte, das wäre offenbar nicht mehr dasselbe wie zuvor. Schon die Ruhe und der Wechsel würden in der Bestimmung seiner Qualität einander widerstreiten. Nicht anders, wenn es in einem verschiedenartigen Wechsel bald ein solches, bald ein anderes würde. — Man kann auch die Zeitbestimmung weglassen. Was ohne alle Regel ein solches ist, während es in anderem Zustande sein könnte: auch dies stellt in seiner Beschaffenheit den Zufall dar.

Vielmehr in einem festen und sich selbst gleichen Begriffe muß das absolute Werden sich auffassen lassen, damit man versuchen könne, den Wechsel selbst als die Qualität dessen anzusehen, was ihm unterworfen ist. — Dazu gehört zuvörderst, daß es nicht einmal sich ändere, ein andermal beharre; sondern daß der Wechsel beständig fortgehe, aus aller Vergangenheit in alle Zukunft, ohne Anfang, ohne Absatz, ohne Ende. Ferner daß er mit gleicher Geschwindigkeit kontinuierlich anhalte; also daß in gleichen Zeiten allemal ein gleiches Quantum der Umwandlung vollbracht werde. Endlich daß die Richtung der Veränderung stets die gleiche sei und bleibe; wodurch das Rückwärts- und wieder Vorwärtsgehen, das Wiederholen früherer Zustände gänzlich ausgeschlossen ist. —

Die erste Schwierigkeit, welche sich zeigt, ist nun zugleich diese, daß eine solche strenge Gleichförmigkeit des Wechsels in der Natur der Dinge nicht angetroffen wird. Wohl bezeugt die Erfahrung einen Kreislauf der Dinge; aber auch diesen nur ungefähr und nicht mit der Genauigkeit, welche der obige Begriff schlechterdings fordert.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

In der Tat kann man die Ungleichförmigkeit des Wechsels nur mit Ausflüchten entschuldigen. Man kann annehmen, daß Verschiedenes auf verschiedene Art wechsele, in verschiedener Richtung, Geschwindigkeit und Zeit. Man muß alsdann hinzusetzen, es möge dieses Verschiedene einen Einfluß, wenigstens scheinbar, aufeinander ausüben, sich gegenseitig stören und hemmen: — wobei man aber schon auf irgend eine Weise in den oben verworfenen Kausalbegriff verfällt. Man kann noch die Bemerkung geltend machen, der Wechsel sei ohne Zweifel auch in unserem Gemüte (welches ja als veränderlich in seinen Zuständen sich unmittelbar im Bewußtsein ankündigt); dadurch werde uns, den in eigener Umwandlung Fortgerissenen, die klare Auffassung des von uns unabhängig Wechselnden getrübt und die Gleichförmigkeit des Werdens

entziehe sich, wennschon wirklich vorhanden, unserer Kenntnis: — Wobei nur der Fehler wird begangen werden, daß von einer trüben Auffassung die Rede ist, wo gar keine stattfindet, wenn durch kein Kausalverhältnis zwischen uns und dem Äußeren Vorstellungen in uns erzeugt werden.

Die erwähnten Ausflüchte treffen ungefähr zusammen mit den Vorstellungsarten des Heraklit und Protagoras, von denen jener, vielleicht der älteste entschiedene Verkündiger des beständigen Flusses aller Dinge, die Freundschaft und Feindschaft bei der Welterklärung zu Hilfe rief; dieser den Menschen für das Maß aller Dinge erklärte. — — — — — — — — — — — — — — — — —

Im Vorbeigehen sei hier erwähnt, daß der Begriff des absoluten Werden genau mit dem echten Begriffe des Schicksals (εἱμαρμένη) zusammentrifft. Von allen Gottheiten ist das Schicksal scharf unterschieden und über sie hinausgestellt, wie das absolute Werden über aller Kausalität und Freiheit hervorragt, denen es, wenn man sie übrigens zulassen will, wenigstens ihre Reihen anfangen muß, damit der Anfang nicht selbst im Unendlichen vergeblich gesucht werde. Von einem gütigen und grausamen Schicksal kann deshalb nicht die Rede sein, nicht einmal von einem Zwange, den es ausübe; welches Kausalität wäre; sondern nur von der vorbestimmten Gewißheit der Erfolge, die keine Klugheit noch Gewalt abwenden könne.

Abgesehen nun von allen möglichen Nebenbestimmungen, durch welche man versuchen kann, diesen Gedanken der Erfahrung anzupassen, ist der Begriff des absoluten Werden in sich selbst widersprechend; so daß er in allen Gestalten, worin bisherige oder künftige Systeme ihn erscheinen lassen, muß verworfen werden. Denn was ist das Werdende? Seine Qualität soll im Werden selbst bestehen; aber dieser Begriff läßt sich nicht anders denken als durch die wechselnden Beschaffenheiten, welche in der Umwandlung durchlaufen werden. Man muß also diese untereinander entgegengesetzten Beschaffenheiten, welche in der unendlichen Reihe des Wechsels vorkommen sollen, zusammenfassen und sowohl durch die verschwundenen, welche als Vorläufer zu der jetzigen gehören, als durch die zukünftigen, welche in der jetzigen prädestiniert liegen, die Qualität des Werdenden bestimmen. Hierbei werden alle in eine Einheit konzentriert, worin sie sich aufheben; denn sie werden eigentlich alle zugleich dem Werdenden beigelegt. Will man dagegen sich auf die Sukzession berufen, wodurch der Widerspruch vermieden werde, indem jedesmal von zweien entgegengesetzten die vorige weiche, ehe die folgende eintrete, folglich das Werdende in jedem Zeitpunkte



nur eine einzige Qualität wirklich besitze: so hat man sich den Begriff verdorben, und dabei gar nichts gewonnen. Der Begriff erfordert, daß nicht irgend eine unter den einzelnen Beschaffenheiten, sondern das gesamte Werden, welches sie alle durchläuft, als Qualität des Werdenden gelte; und dabei wird nur der Fehler begangen, daß man an dem abstrakten Gedanken des Werdens sich festhält, der freilich keinen Widerspruch in sich enthalten würde, wenn er nur ohne die Beziehung auf die mannigfaltigen, wechselnden Beschaffenheiten überall Sinn und Bedeutung hätte. Wer nun lieber von der Höhe des abstrakten Gedankens herabsteigen, das Werdende in seinen einzelnen Zuständen näher betrachten und zusehen will, wie die nächstfolgende Beschaffenheit aus der nächstvorhergehenden hervortritt; der hat gar nichts mehr, woran auch nur eine Täuschung sich anlehnen ließe. Denn nun soll die vorhergehende sich selbst aufheben, und überdies ihr eigenes Gegenteil erzeugen. Das Werdende war etwas Bestimmtes; eben darum weil es dieses war, soll es dasselbe nicht mehr sein, sondern das Gegenteil werden. Das heißt, A, weil es A ist, soll nicht A sein, sondern ein Gegenteil von A werden! Ferner in dem Augenblicke des Überganges soll die eine Beschaffenheit aufhören, die andere eintreten. Läßt man jene ganz aufhören, bevor diese eintritt, so zerreißt die Kontinuität des Werdens; ein Ding verschwindet, ein völlig anderes, Fremdes, mit dem vorigen nicht Zusammenhängendes entsteht in dem nächsten Augenblicke. Läßt man, damit eins aus dem anderen werde, die vorige Beschaffenheit noch nicht ganz aufhören, indem die andere, entgegengesetzte schon eintritt: so faßt ein Zeitpunkt die widersprechenden zusammen; er enthält Aufhören und Anfangen, wovon jenes, Sein und doch nicht mehr Sein, dieses Sein und doch noch nicht Sein bedeutet.

Diese letztere, offenbar ungereimte Vorstellungsart wird bei geübten Denkern sich höchstens als Übereilung einschleichen; die erste tritt umso dreister auf; besonders wenn noch hinzugesetzt wird, der gesamte Wechsel sei nur Erscheinung eines nicht wechselnden, aber insofern auch nicht erscheinenden, Grundes. Doch dies ist kaum Verhüllung, es ist Verschlimmerung des Widerspruchs. Besäße der Grund, das wahrhaft Seiende hinter dem Werden, eine einfache Qualität: so würde aus dem einfachen Grunde gar nichts weiteres werden, er würde sich selbst gleich sein und bleiben; — am wenigsten würde er erscheinen, welches eine Relation zu der Auffassung dieses Erscheinens in sich schließt. Diese Auffassung mag nun was immer für einem auffassenden Subjekte zugeschrieben werden: so ist damit allein

schon ein doppelter Widerspruch zugelassen. Erstlich daß zu demjenigen, was das Erscheinende (welches nicht bloße Erscheinung, das heißt ein nichtiges Bild sein kann) selber ist, noch das Erscheinen hinzukommt, dies bringt zweierlei in die Qualität desselben hinein; womit der Widerspruch des § 122 herbeigeführt wird. Zweitens daß dasselbe Erscheinende für ein auffassendes Subjekt vorhanden sein soll, welches Subjekt wenigstens insofern von jenem unterschieden und ihm entgegengesetzt werden muß — dieser Umstand fordert zu ähnlichen Betrachtungen auf, wie oben § 127 über das Tätige angestellt wurden. Es wird nämlich auch hier ein solches gedacht, welches, um das zu sein, was es ist, sich selbst nicht genügt, sondern die Voraussetzung eines ihm entgegengesetzten in die Bestimmung seiner eigenen Qualität aufnimmt. — — In diese Ungereimtheiten nun sich zu verstricken ist völlig unnütz für den Begriff des absoluten Werden; es mildert dessen Widersprechendes nicht im mindesten. Denn immer bleibt die Menge, es bleiben die Gegensätze der wechselnden Beschaffenheiten; wenn schon dieselben nur Erscheinungen sein sollen. Indem sie alle aus einem und demselben Grunde erwartet werden, tritt es nur deutlicher hervor, daß in diesem, nicht wechselnden, Grunde alle Mannigfaltigkeit und aller Widerspruch konzentriert sei, woraus das Viele und Entgegengesetzte der Erscheinung sich entfalten soll. Der Grund würde nicht Grund sein, wenn man in ihm nicht alles das unentwickelt, also zusammengedrängt, voraussetzen sollte, was aus ihm hervorgehen wird. Es käme alsdann nicht aus ihm, sondern zu ihm; es würde nicht von ihm getragen, sondern es flöge ihm an; und selbst wenn man dies, im höchsten Grade widersinnige, zufällige Ankleben des Wechselnden an das Beharrliche, ernstlich annehmen wollte, würde nicht einmal in dem Ankleben, nicht einmal in der Berührung zweier so völlig Heterogenen, ein Sinn angetroffen werden.

§ 130. Die Aufstellung des Trilemma, wodurch die Veränderung als etwas ganz Undenkbares erkannt wird, ist vollendet.

Johann Friedrich Herbart (1776—1841) reicht in die Gegenwart hinein weniger durch seine philosophischen als durch seine pädagogischen Schriften, auch ist sein Versuch, die Mathematik auf die Seelenlehre anzuwenden, bei dem heutigen Zustande dieser Wissenschaft von einem gewissen Interesse. Das aus seinem „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie“ mitgeteilte Stück zeigt uns Herbart als einen überaus scharfen und klaren Denker. Er stellt der Philosophie die Aufgabe, die Begriffe zu bearbeiten. Bei dieser Tätigkeit findet er nun die unsere Erfahrung begründenden Kategorien voll



von Widersprüchen. Um diesen zu entgehen, ist eine Neubegründung unserer Erkenntnis notwendig, welche H. in seiner Metaphysik zu geben versucht. Seine Kritik der vorhandenen Grundbegriffe weist hauptsächlich auf das unlösbare Problem hin, in einer Einheit eine Vielheit zu denken, zum Beispiel ein Ding und seine Eigenschaften (vergleiche Erläuterung zu 241 35), oder: die Veränderung eines Dinges. Diesen Schwierigkeiten glaubt H. zu entgehen durch die Annahme von Substanzen (Realen), die ihrem Wesen nach einfach und unveränderlich und keinem Wechsel unterworfen sind, doch vermag er nur sehr gezwungen eine Antwort auf die Frage zu geben, wie eine Beziehung, eine Beeinflussung dieser Realen aufeinander, wie sie uns die Erfahrung gibt, möglich und zu erklären ist.

Zur Einführung in H.s Philosophie ist das genannte Lehrbuch an erster Stelle zu empfehlen, wie es überhaupt als Einführung in die Philosophie auch heute noch gelten darf. Seine Werke sind von Hartenstein 1850—52 in zwölf Bänden herausgegeben worden, der erste Band ist unser Lehrbuch. Hartenstein hat auch in seinen „Problemen und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik“ 1836 und in den „Grundbegriffen der ethischen Wissenschaften“ 1844 Herbarts System dargestellt. Eine gute Übersicht enthält Falckenbergs Geschichte der neueren Philosophie, 6. Auflage 1908, S. 458—475.

237 1. Das Trilemma wird von der Logik zu den „vermischten“ Schlüssen gezählt, welche im Gegensatz zu den „einfachen“, aus kategorischen Urteilen zusammengesetzten, Schlüssen aus kategorischen und disjunktiven, hypothetischen und disjunktiven u. s. w. bestehen. Da die Terminologie in Bezug auf das Trilemma schwankt (vergleiche darüber Überweg, System der Logik, § 123), sei hier angegeben, was Herbart in seinem Lehrbuch § 68 sagt: „Die zweite (Schluß-) Figur, wenn statt des Mittelbegriffs eine vollständige Reihe vorkommt, ergibt Dilemmata, Trilemmata u. s. w. nach folgender Formel:

P ist entweder a, oder b, oder c u. s. w.
S ist nicht a, noch b, noch c u. s. w.
Also S ist nicht P.“

Bringen wir den Inhalt des ganzen Abschnittes in diese Form, so ergibt sich:

Veränderung ist entweder aus einer äußeren Ursache, oder aus Selbstbestimmung, oder als absolutes Werden zu erklären.
Denkbar ist weder die Erklärung aus einer äußeren Ursache, noch aus Selbstbestimmung, noch aus absolutem Werden.
Also ist nicht denkbar die Veränderung.

237 4. Es ist an die Eleaten (vergleiche die Vorbemerkung zu Plato) und Aristoteles (vergleiche einen der zum Lesestück I angegebenen Grundrisse der griechischen Philosophie) zu denken.

237 6. Vergleiche die Vorbemerkung.

237 10. Ein solcher direkter Nachweis fehlt, doch H. zeigt, daß zur Erklärung der Vorgänge der Natur und des menschlichen Handelns nach Ursachen im gemeinen Denken wie im Denken des Naturforschers, Historikers und Philosophen geforscht wird.

237 17. In Bezug auf die transzendentale Freiheit vergleiche Anmerkung zu 198 31 und zu 200 18.

237 27. Vergleiche die Vorbemerkung.

238 4. Vergleiche einen der zum Lesestück I angegebenen Grundrisse der griechischen Philosophie.

238 18. Vergleiche Anmerkung zu 149 32.

238 21. Die Deutung, welche hier dem ἄπειρον, das ist das Unbegrenzte, gegeben wird, dürfte das richtige treffen. Vergleiche E. Zeller, Die Philosophie der Griechen, 5. Auflage, 1892, I, 1, S. 212 ff.

241 35. In § 122 hat Herbart den Widerspruch entwickelt, der im Begriff des Dinges mit vielen Eigenschaften liegt. Es heißt dort: „Aus der Forderung, das Ding solle die vielen Merkmale besitzen, entwickelt sich gar ein Widerspruch. Das Besitzen oder Haben der Merkmale muß auf was immer für eine Weise doch am Ende dem Dinge als etwas seiner Natur Eigentümliches, als eine Bestimmung seines Was, zugeschrieben werden: denn von ihm selbst wird gesagt, daß es jene vielen habe und besitze. Dieses Besitzen ist ein ebenso vielfaches und ebenso verschiedenes als die Eigenschaften, welche besessen werden. Es ist folglich ebensowenig als sie fähig, zur Antwort zu dienen auf die einfache Frage: was ist dies Ding? Diese Frage erfordert eine einfache Antwort; sie stößt jede Vielheit aus, mit der man sie würde beseitigen wollen; jeder Umschweif ist hier entweder eine Unwahrheit, oder doch eine Verzögerung der rechten Auskunft über dasjenige, von dem eigentlich gesagt wird, daß es sei und Eigenschaften habe, die es in sich vereinige.“ Da Zweiheit schon eine Vielheit ist, so tritt der in § 122 aufgezeigte Widerspruch ein.

241 39. Dies ist eine Anspielung auf Kants Lehre von der Autonomie des Sittengesetzes (vergleiche Anmerkung zu 200 18). Die Bezeichnung „ästhetischen Urteile“ ist daraus zu erklären, daß H. die Ethik als einen Teil der Ästhetik behandelt. Ästhetik und Ethik haben das Gemeinsame, daß sie auf unveränderlichen Wertbestimmungen durch Lob und Tadel beruhen. Vergleiche den dritten Abschnitt des Lehrbuchs: „Einleitung in die Ästhetik; besonders in ihren wichtigsten Teil, die praktische Philosophie.“

242 34. Es sei hier vor allem auf Heraklit hingewiesen. Vergleiche S. 244 7 die Vorbemerkung zu Lesestück I und den Anfang von Lesestück XXIII (Lotze).

245 7. Zu Protagoras vergleiche die Anmerkung zu 89 22.

246 5. Vergleiche Anmerkung zu 241 35.

246 11/12. Man vergleiche diese Kritik H.s mit dem in Anmerkung zu 2 40 ff. Gesagten.

Menzer.

---

XIX.

# Schopenhauer.

## Alles Leben ist Leiden.

§ 57. Auf jeder Stufe, welche die Erkenntnis beleuchtet, erscheint sich der Wille als Individuum. Im unendlichen Raum und unendlicher Zeit findet das menschliche Individuum sich als endliche, folglich als eine gegen jene verschwindende Größe, in sie hineingeworfen und hat, wegen ihrer Unbegrenztheit, immer nur ein relatives, nie ein absolutes Wann und Wo seines Daseins: denn sein Ort und seine Dauer sind endliche Teile eines Unendlichen und Grenzenlosen. — Sein eigentliches Dasein ist nur in der Gegenwart, deren ungehemmte Flucht in die Vergangenheit ein steter Übergang in den Tod, ein stetes Sterben ist, da sein vergangenes Leben, abgesehen von dessen etwaigen Folgen für die Gegenwart, wie auch von dem Zeugnis über seinen Willen, das darin abgedrückt ist, schon völlig abgetan, gestorben und nichts mehr ist: daher es auch ihm vernünftigerweise gleichgültig sein muß, ob der Inhalt jener Vergangenheiten Qualen oder Genüsse waren. Die Gegenwart aber wird beständig unter seinen Händen zur Vergangenheit: die Zukunft ist ganz ungewiß und immer kurz. So ist sein Dasein schon von der formellen Seite betrachtet, ein stetes Hinstürzen der Gegenwart in die tote Vergangenheit, ein stetes Sterben. Sehen wir es nun aber auch von der physischen Seite an, so ist offenbar, daß, wie bekanntlich unser Gehen nur ein stets gehemmtes Fallen ist, das Leben unseres Leibes nur ein fortdauernd gehemmtes Sterben, ein immer aufgeschobener Tod ist: endlich ist ebenso die Regsamkeit unseres Geistes eine fortdauernd zurückgeschobene Langweile. Jeder Atemzug wehrt den beständig eindringenden Tod ab, mit welchem wir auf diese Weise in jeder Sekunde kämpfen, und dann wieder, in größeren Zwischenräumen, durch jede Mahlzeit, jeden Schlaf, jede Erwärmung u. s. w. Zuletzt muß er siegen: denn ihm sind wir durch die Geburt anheimgefallen, und er spielt nur eine Weile mit seiner Beute, bevor er sie ver-

schlingt. Wir setzen indessen unser Leben mit großem Anteil und vieler Sorgfalt fort, so lange als möglich, wie man eine Seifenblase so lange und so groß als möglich aufbläst, wiewohl mit der festen Gewißheit, daß sie platzen wird.

Sahen wir schon in der erkenntnislosen Natur das innere Wesen derselben als ein beständiges Streben, ohne Ziel und ohne Rast, so tritt uns bei der Betrachtung des Tieres und des Menschen dieses noch viel deutlicher entgegen. Wollen und Streben ist sein ganzes Wesen, einem unlöschbaren Durst gänzlich zu vergleichen. Die Basis alles Wollens aber ist Bedürftigkeit, Mangel, also Schmerz, dem er folglich schon ursprünglich und durch sein Wesen anheimfällt. Fehlt es ihm hingegen an Objekten des Wollens, indem die zu leichte Befriedigung sie ihm sogleich wieder wegnimmt, so befällt ihn furchtbare Leere und Langweile: das heißt, sein Wesen und sein Dasein selbst wird ihm zur unerträglichen Last. Sein Leben schwingt also, gleich einem Pendel, hin und her, zwischen dem Schmerz und der Langweile, welche beide in der Tat dessen letzte Bestandteile sind. Dieses hat sich sehr seltsam auch dadurch aussprechen müssen, daß, nachdem der Mensch alle Leiden und Qualen in die Hölle versetzt, für den Himmel nun nichts übrig blieb, als eben Langweile.

Das stete Streben aber, welches das Wesen jeder Erscheinung des Willens ausmacht, erhält auf den höheren Stufen der Objektivation seine erste und allgemeinste Grundlage dadurch, daß hier der Wille sich erscheint als ein lebendiger Leib, mit dem eisernen Gebot, ihn zu nähren: und was diesem Gebote die Kraft gibt, ist eben, daß dieser Leib nichts anderes als der objektivierte Wille zum Leben selbst ist. Der Mensch, als die vollkommenste Objektivation jenes Willens, ist demgemäß auch das bedürftigste unter allen Wesen: er ist konkretes Wollen und Bedürfen durch und durch; ist ein Konkrement von tausend Bedürfnissen. Mit diesen steht er auf der Erde, sich selber überlassen, über alles in Ungewißheit, nur nicht über seine Bedürftigkeit und seine Not: demgemäß füllt die Sorge für die Erhaltung jenes Daseins, unter so schweren, sich jeden Tag von neuem meldenden Forderungen, in der Regel das ganze Menschenleben aus. An sie knüpft sich sodann unmittelbar die zweite Anforderung, die der Fortpflanzung des Geschlechts. Zugleich bedrohen ihn von allen Seiten die verschiedenartigsten Gefahren, denen zu entgehen es beständiger Wachsamkeit bedarf. Mit behutsamem Schritt und ängstlichem Umherspähen verfolgt er seinen Weg, denn tausend Zufälle und tausend Feinde lauern ihm auf. So ging er in der Wildnis, und so geht er im zivilisierten Leben; es gibt für ihn keine Sicherheit.



„In welch' dunkeler Nacht, umringt von den größten Gefahren,
Leben die Kinder der Zeit dahin." Lucr. II, 15.

Das Leben der allermeisten ist auch nur ein steter Kampf um die Existenz selbst, mit der Gewißheit ihn zuletzt zu verlieren. Was sie aber in diesem so mühseligen Kampfe ausdauern läßt, ist nicht sowohl die Liebe zum Leben als die Furcht vor dem Tode, der jedoch als unausweichbar im Hintergrunde steht und jeden Augenblick herantreten kann. — Das Leben selbst ist ein Meer voller Klippen und Strudel, die der Mensch mit der größten Behutsamkeit und Sorgfalt vermeidet, obwohl er weiß, daß, wenn es ihm auch gelingt, mit aller Anstrengung und Kunst sich durchzuwinden, er eben dadurch mit jedem Schritt dem größten, dem totalen, dem unvermeidlichen und unheilbaren Schiffbruch näher kommt, ja gerade auf ihn zusteuert, dem Tode: dieser ist das endliche Ziel der mühseligen Fahrt und für ihn schlimmer als alle Klippen, denen er auswich.

Nun ist es aber sogleich sehr bemerkenswert, daß einerseits die Leiden und Qualen des Lebens leicht so anwachsen können, daß selbst der Tod, in der Flucht vor welchem das ganze Leben besteht, wünschenswert wird und man freiwillig zu ihm eilt; und anderseits wieder, daß, sobald Not und Leiden dem Menschen eine Rast vergönnen, die Langweile gleich so nahe ist, daß er des Zeitvertreibes notwendig bedarf. Was alle Lebenden beschäftigt und in Bewegung erhält, ist das Streben nach Dasein. Mit dem Dasein aber, wenn es ihnen gesichert ist, wissen sie nichts anzufangen: daher ist das zweite, was sie in Bewegung setzt, das Streben, die Last des Daseins los zu werden, es unfühlbar zu machen, „die Zeit zu töten", das heißt der Langweile zu entgehen. Demgemäß sehen wir, daß alle vor Not und Sorgen geborgenen Menschen, nachdem sie nun endlich alle anderen Lasten abgewälzt haben, jetzt sich selbst zur Last sind und nun jede durchgebrachte Stunde für Gewinn achten, also jeden Abzug von eben jenem Leben, zu dessen möglichst langer Erhaltung sie bis dahin alle Kräfte aufboten. Die Langweile aber ist nichts weniger als ein gering zu achtendes Übel: sie malt zuletzt wahre Verzweiflung auf das Gesicht. Sie macht, daß Wesen, welche einander so wenig lieben wie die Menschen, doch so sehr einander suchen, und wird dadurch die Quelle der Geselligkeit. Auch werden überall gegen sie, wie gegen andere allgemeine Kalamitäten, öffentliche Vorkehrungen getroffen, schon aus Staatsklugheit; weil dieses Übel, so gut als sein entgegengesetztes Extrem, die Hungersnot, die Menschen zu den größten Zügellosigkeiten treiben kann: *panem et Circenses* braucht das Volk. Das strenge Philadelphische Pönitenziarsystem macht mittels Einsamkeit und Untätigkeit bloß die Langweile zum Strafwerkzeug: und es

ist ein so fürchterliches, daß es schon die Züchtlinge zum Selbstmord geführt hat. Wie die Not die beständige Geißel des Volkes ist, so die Langweile die der vornehmen Welt. Im bürgerlichen Leben ist sie durch den Sonntag, wie die Not durch die sechs Wochentage repräsentiert.

Zwischen Wollen und Erreichen fließt nun durchaus jedes Menschenleben fort. Der Wunsch ist, seiner Natur nach, Schmerz: die Erreichung gebiert schnell Sättigung: das Ziel war nur scheinbar: der Besitz nimmt den Reiz weg: unter einer neuen Gestalt stellt sich der Wunsch, das Bedürfnis wieder ein: wo nicht, so folgt Öde, Leere, Langweile, gegen welche der Kampf ebenso quälend ist wie gegen die Not. — Daß Wunsch und Befriedigung sich ohne zu kurze und ohne zu lange Zwischenräume folgen, verkleinert das Leiden, welches beide geben, zum geringsten Maße und macht den glücklichsten Lebenslauf aus. Denn das, was man sonst den schönsten Teil, die reinsten Freuden des Lebens nennen möchte, eben auch nur, weil es uns aus dem realen Dasein heraushebt und uns in anteillose Zuschauer desselben verwandelt, also das reine Erkennen, dem alles Wollen fremd bleibt, der Genuß des Schönen, die echte Freude an der Kunst, dies ist, weil es schon seltene Anlagen erfordert, nur höchst wenigen und auch diesen nur als ein vorübergehender Traum vergönnt: und dann macht eben diese wenigen die höhere intellektuelle Kraft für viel größere Leiden empfänglich, als die Stumpferen je empfinden können, und stellt sie überdies einsam unter merklich von ihnen verschiedene Wesen: wodurch sich denn auch dieses ausgleicht. Dem bei weitem größten Teile der Menschen aber sind die rein intellektuellen Genüsse nicht zugänglich; der Freude, die im reinen Erkennen liegt, sind sie fast ganz unfähig: sie sind gänzlich auf das Wollen verwiesen. Wenn daher irgend etwas ihnen Anteil abgewinnen, ihnen interessant sein soll, so muß es (dies liegt auch schon in der Wortbedeutung) irgendwie ihren Willen anregen, sei es auch nur durch eine ferne und nur in der Möglichkeit liegende Beziehung auf ihn; er darf aber nie ganz aus dem Spiele bleiben, weil ihr Dasein bei weitem mehr im Wollen als im Erkennen liegt: Aktion und Reaktion ist ihr einziges Element. Die naiven Äußerungen dieser Beschaffenheit kann man aus Kleinigkeiten und alltäglichen Erscheinungen abnehmen: so zum Beispiel schreiben sie an sehenswerten Orten, die sie besuchen, ihren Namen hin, um so zu reagieren, um auf den Ort zu wirken, da er nicht auf sie wirkte; ferner können sie nicht leicht ein fremdes, seltenes Tier bloß betrachten, sondern müssen es reizen, necken, mit ihm spielen, um nur Aktion und Reaktion zu empfinden; ganz besonders aber zeigt jenes Bedürfnis der Willensanregung sich an der Erfindung und Erhaltung



des Kartenspieles, welches recht eigentlich der Ausdruck der kläglichen Seite der Menschheit ist.

Aber was auch Natur, was auch das Glück getan haben mag, wer man auch sei, und was man auch besitze; der dem Leben wesentliche Schmerz läßt sich nicht abwälzen:

> Peleus Sohn wehklagte, den Blick gen Himmel erhebend.

Und wieder:

> Zwar Zeus Sohn des Kroniden war ich und duldete dennoch
> Unaussprechlichen Gram.

Die unaufhörlichen Bemühungen, das Leiden zu verbannen, leisten nichts weiter, als daß es seine Gestalt verändert. Diese ist ursprünglich Mangel, Not, Sorge um die Erhaltung des Lebens. Ist es, was sehr schwer hält, geglückt, den Schmerz in dieser Gestalt zu verdrängen, so stellt er sogleich sich in tausend anderen ein, abwechselnd nach Alter und Umständen, als Geschlechtstrieb, leidenschaftliche Liebe, Eifersucht, Neid, Haß, Angst, Ehrgeiz, Geldgeiz, Krankheit u. s. w. Kann er endlich in keiner anderen Gestalt Eingang finden, so kommt er im traurigen, grauen Gewand des Überdrusses und der Langweile, gegen welche dann mancherlei versucht wird. Gelingt es endlich, diese zu verscheuchen, so wird es schwerlich geschehen, ohne dabei den Schmerz in einer der vorigen Gestalten wieder einzulassen und so den Tanz von vorne zu beginnen; denn zwischen Schmerz und Langweile wird jedes Menschenleben hin und her geworfen. So niederschlagend diese Betrachtung ist, so will ich doch nebenher auf eine Seite derselben aufmerksam machen, aus der sich ein Trost schöpfen, ja vielleicht gar eine stoische Gleichgültigkeit gegen das vorhandene eigene Übel erlangen läßt. Denn unsere Ungeduld über dieses entsteht großenteils daraus, daß wir es als zufällig erkennen, als herbeigeführt durch eine Kette von Ursachen, die leicht anders sein könnte. Denn über die unmittelbar notwendigen und ganz allgemeinen Übel, zum Beispiel Notwendigkeit des Alters und des Todes und vieler täglichen Unbequemlichkeiten, pflegen wir uns nicht zu betrüben. Es ist vielmehr die Betrachtung der Zufälligkeit der Umstände, die gerade auf uns ein Leiden brachten, was diesem den Stachel gibt. Wenn wir nun aber erkannt haben, daß der Schmerz als solcher dem Leben wesentlich und unausweichbar ist, und nichts weiter als seine bloße Gestalt, die Form, unter der er sich darstellt, vom Zufall abhängt, daß also unser gegenwärtiges Leiden eine Stelle ausfüllt, in welche, ohne dasselbe, sogleich ein anderes träte, das jetzt von jenem ausgeschlossen wird, daß demnach, im wesentlichen, das Schicksal uns wenig anhaben kann; so könnte eine solche Reflexion, wenn sie

zur lebendigen Überzeugung würde, einen bedeutenden Grad stoischen Gleichmuts herbeiführen und die ängstliche Besorgnis um das eigene Wohl sehr vermindern. In der Tat aber mag eine so viel vermögende Herrschaft der Vernunft über das unmittelbar gefühlte Leiden selten oder nie sich finden.

Übrigens könnte man durch jene Betrachtung über die Unvermeidlichkeit des Schmerzes und über das Verdrängen des einen durch den anderen und das Herbeiziehen des neuen durch den Austritt des vorigen sogar auf die paradoxe, aber nicht ungereimte Hypothese geleitet werden, daß in jedem Individuum das Maß des ihm wesentlichen Schmerzes durch seine Natur ein für allemal bestimmt wäre, welches Maß weder leer bleiben, noch überfüllt werden könnte, wie sehr auch die Form des Leidens wechseln mag. Sein Leiden und Wohlsein wäre demnach gar nicht von außen, sondern eben nur durch jenes Maß, jene Anlage, bestimmt, welche zwar durch das physische Befinden einige Ab- und Zunahme zu verschiedenen Zeiten erfahren möchte, im ganzen aber doch dieselbe bliebe und nichts anderes wäre, als was man sein Temperament nennt, oder genauer der Grad, in welchem er, wie Platon es im ersten Buch der Republik ausdrückt, εὔκολος oder δύσκολος, das ist leichten oder schweren Sinnes wäre. — Für diese Hypothese spricht nicht nur die bekannte Erfahrung, daß große Leiden alle kleineren gänzlich unfühlbar machen, und umgekehrt, bei Abwesenheit großer Leiden selbst die kleinsten Unannehmlichkeiten uns quälen und verstimmen; sondern die Erfahrung lehrt auch, daß, wenn ein großes Unglück, bei dessen bloßen Gedanken wir schauderten, nun wirklich eingetreten ist, dennoch unsere Stimmung, sobald wir den ersten Schmerz überstanden haben, im ganzen ziemlich unverändert dasteht; und auch umgekehrt, daß nach dem Eintritt eines lang ersehnten Glückes wir uns im ganzen und anhaltend nicht merklich wohler und behaglicher fühlen als vorher. Bloß der Augenblick des Eintritts jener Veränderungen bewegt uns ungewöhnlich stark als tiefer Jammer oder lauter Jubel; aber beide verschwinden bald, weil sie auf Täuschung beruhten. Denn sie entstehen nicht über den unmittelbar gegenwärtigen Genuß oder Schmerz, sondern nur über die Eröffnung einer neuen Zukunft, die darin antizipiert wird. Nur dadurch, daß Schmerz oder Freude von der Zukunft borgten, konnten sie so abnorm erhöht werden, folglich nicht auf die Dauer. — Für die aufgestellte Hypothese, der zufolge, wie im Erkennen, so auch im Gefühl des Leidens oder Wohlseins ein sehr großer Teil subjektiv und *a priori* bestimmt wäre, können noch als Belege die Bemerkungen angeführt werden, daß der menschliche Frohsinn oder Trübsinn, augenscheinlich nicht durch äußere Umstände, durch Reichtum oder Stand,



bestimmt wird; da wir wenigstens ebenso viele frohe Gesichter unter den Armen als unter den Reichen antreffen: ferner, daß die Motive, auf welche der Selbstmord erfolgt, so höchst verschieden sind; indem wir kein Unglück angeben können, das groß genug wäre, um ihn nur mit vieler Wahrscheinlichkeit, bei jedem Charakter herbeizuführen, und wenige, die so klein wären, daß nicht ihnen gleichwiegende ihn schon veranlaßt hätten. Wenn nun gleich der Grad unserer Heiterkeit oder Traurigkeit nicht zu allen Zeiten derselbe ist, so werden wir, dieser Ansicht zufolge, es nicht dem Wechsel äußerer Umstände, sondern dem des inneren Zustandes, des physischen Befindens, zuschreiben. Denn, wann eine wirkliche, wiewohl immer nur temporäre, Steigerung unserer Heiterkeit, selbst bis zur Freudigkeit, eintritt, so pflegt sie ohne allen äußeren Anlaß sich einzufinden. Zwar sehen wir oft unseren Schmerz nur aus einem bestimmten äußeren Verhältnis hervorgehen und sind sichtbarlich nur durch dieses gedrückt und betrübt: wir glauben dann, daß, wenn nur dieses gehoben wäre, die größte Zufriedenheit eintreten müßte. Allein dies ist Täuschung. Das Maß unseres Schmerzes und Wohlseins im ganzen ist, nach unserer Hypothese, für jeden Zeitpunkt subjektiv bestimmt, und in Beziehung auf dasselbe ist jenes äußere Motiv zur Betrübnis nur was für den Leib ein Vesikatorium, zu dem sich alle, sonst verteilten bösen Säfte hinziehen. Der in unserem Wesen, für diese Zeitperiode, begründete und daher unabwälzbare Schmerz wäre, ohne jene bestimmte äußere Ursache des Leidens, an hundert Punkten verteilt und erschiene in Gestalt von hundert kleinen Verdrießlichkeiten und Grillen über Dinge, die wir jetzt ganz übersehen, weil unsere Kapazität für den Schmerz schon durch jenes Hauptübel ausgefüllt ist, welches alles sonst zerstreute Leiden auf einen Punkt konzentriert hat. Diesem entspricht auch die Beobachtung, daß, wenn eine große, uns beklemmende Besorgnis endlich, durch den glücklichen Ausgang, uns von der Brust gehoben wird, alsbald an ihre Stelle eine andere tritt, deren ganzer Stoff schon vorher da war, jedoch nicht als Sorge ins Bewußtsein kommen konnte, weil dieses keine Kapazität dafür übrig hatte, weshalb dieser Sorgestoff bloß als dunkle unbemerkte Nebelgestalt an dessen Horizonts äußerstem Ende stehen blieb. Jetzt aber, da Platz geworden, tritt sogleich dieser fertige Stoff heran und nimmt den Thron der herrschenden (πρυτανεύουσα) Besorgnis des Tages ein, wenn er nun auch, der Materie nach, sehr viel leichter ist als der Stoff jener verschwundenen Besorgnis, so weiß er sich doch so aufzublähen, daß er ihr an scheinbarer Größe gleichkommt und so als Hauptbesorgnis des Tages den Thron vollkommen ausfüllt.

Unmäßige Freude und sehr heftiger Schmerz finden sich immer

nur in derselben Person ein: denn beide bedingen sich wechselseitig und sind auch gemeinschaftlich durch große Lebhaftigkeit des Geistes bedingt. Beide werden, wie wir soeben fanden, nicht durch das rein Gegenwärtige, sondern durch Antizipation der Zukunft hervorgebracht. Da aber der Schmerz dem Leben wesentlich ist und auch seinem Grade nach durch die Natur des Subjekts bestimmt ist, daher plötzliche Veränderungen, weil sie immer äußere sind, seinen Grad eigentlich nicht ändern können; so liegt dem übermäßigen Jubel oder Schmerz immer ein Irrtum und Wahn zum Grunde: folglich ließen jene beiden Überspannungen des Gemüts sich durch Einsicht vermeiden. Jeder unmäßige Jubel (*exultatio, insolens laetitia*) beruht immer auf dem Wahn, etwas im Leben gefunden zu haben, was gar nicht darin anzutreffen ist, nämlich dauernde Befriedigung der quälenden, sich stets neu gebärenden Wünsche oder Sorgen. Von jedem einzelnen Wahn dieser Art muß man später unausbleiblich zurückgebracht werden und ihn dann, wann er verschwindet, mit ebenso bitteren Schmerzen bezahlen, als sein Eintritt Freude verursachte. Er gleicht insofern durchaus einer Höhe, von der man nur durch Fall wieder herab kann; daher man sie vermeiden sollte: und jeder plötzliche, übermäßige Schmerz ist eben nur der Fall von so einer Höhe, das Verschwinden eines solchen Wahnes und daher durch ihn bedingt. Man könnte folglich beide vermeiden, wenn man es über sich vermöchte, die Dinge stets im ganzen und in ihrem Zusammenhang völlig klar zu übersehen und sich standhaft zu hüten, ihnen die Farbe wirklich zu leihen, die man wünschte, daß sie hätten. Die stoische Ethik ging hauptsächlich darauf aus, das Gemüt von allem solchen Wahn und dessen Folgen zu befreien, und ihm statt dessen unerschütterlichen Gleichmut zu geben. Von dieser Einsicht ist Horatius erfüllt in der bekannten Ode:

> Mit ruh'gem Gleichmut wappne die Seele dir
> Am Tag des Unheils, aber am glücklichen
> Den ausgelass'nen Rausch der Lust auch
> Mäßige.

Meistens aber verschließen wir uns der, einer bitteren Arzenei zu vergleichenden Erkenntnis, daß das Leiden dem Leben wesentlich ist und daher nicht von außen auf uns einströmt, sondern jeder die unversiegbare Quelle desselben in seinem eigenen Inneren herumträgt. Wir suchen vielmehr zu dem nie von uns weichenden Schmerz stets eine äußere einzelne Ursache, gleichsam einen Vorwand; wie der Freie sich einen Götzen bildet, um einen Herrn zu haben. Denn unermüdlich streben wir von Wunsch zu Wunsch, und wenngleich jede erlangte Befriedigung,



soviel sie auch verhieß, uns doch nicht befriedigt, sondern meistens bald als beschämender Irrtum dasteht, sehen wir doch nicht ein, daß wir mit dem Faß der Danaiden schöpfen, sondern eilen zu immer neuen Wünschen:

> Sondern, so lang uns fehlt, wonach uns lüstet, bedünkt uns
> Dieses das Beste; doch ist es errungen, so lüstet uns wieder.
> So auch läßt fortwährend der Durst nach Leben uns lechzen.
>
> Lucr. III, 1095.

So geht es denn entweder ins Unendliche, oder, was seltener ist und schon eine gewisse Kraft des Charakters voraussetzt, bis wir auf einen Wunsch treffen, der nicht erfüllt und doch nicht aufgegeben werden kann: dann haben wir gleichsam was wir suchten, nämlich etwas, das wir jeden Augenblick, statt unseres eigenen Wesens, als die Quelle unserer Leiden anklagen können, und wodurch wir nun mit unserem Schicksal entzweit, dafür aber mit unserer Existenz versöhnt werden, indem die Erkenntnis sich wieder entfernt, daß dieser Existenz selbst das Leiden wesentlich und wahre Befriedigung unmöglich sei. Die Folge dieser letzten Entwicklungsart ist eine etwas melancholische Stimmung, das beständige Tragen eines einzigen, großen Schmerzes und daraus entstehende Geringschätzung aller kleineren Leiden oder Freuden; folglich eine schon würdigere Erscheinung als das stete Haschen nach immer anderen Truggestalten, welches viel gewöhnlicher ist.

§ 58. Alle Befriedigung, oder was man gemeinhin Glück nennt, ist eigentlich und wesentlich immer nur negativ und durchaus nie positiv. Es ist nicht eine ursprünglich und von selbst auf uns kommende Beglückung, sondern muß immer die Befriedigung eines Wunsches sein. Denn Wunsch, das heißt Mangel, ist die vorhergehende Bedingung jedes Genusses. Mit der Befriedigung hört aber der Wunsch und folglich der Genuß auf. Daher kann die Befriedigung oder Beglückung nie mehr sein als die Befreiung von einem Schmerz, von einer Not: denn dahin gehört nicht nur jedes wirkliche, offenbare Leiden, sondern auch jeder Wunsch, dessen Importunität unsere Ruhe stört, ja sogar auch die ertötende Langweile, die uns das Dasein zur Last macht. — Nun aber ist es so schwer, irgend etwas zu erreichen und durchzusetzen: jedem Vorhaben stehen Schwierigkeiten und Bemühungen ohne Ende entgegen, und bei jedem Schritt häufen sich die Hindernisse. Wenn aber endlich alles überwunden und erlangt ist, so kann doch nie etwas anderes gewonnen sein, als daß man von irgend einem Leiden oder einem Wunsche befreit ist, folglich nur sich so befindet, wie vor dessen Eintritt. — Unmittelbar gegeben ist uns immer nur der Mangel, das heißt der Schmerz.

Die Befriedigung aber und den Genuß können wir nur mittelbar erkennen, durch Erinnerung an das vorhergegangene Leiden und Entbehren, welches bei seinem Eintritt aufhörte. Daher kommt es, daß wir der Güter und Vorteile, die wir wirklich besitzen, gar nicht innewerden, noch sie schätzen, sondern nicht anders meinen, als eben es müsse so sein, denn sie beglücken immer nur negativ, Leiden abhaltend. Erst nachdem wir sie verloren haben, wird uns ihr Wert fühlbar; denn der Mangel, das Entbehren, das Leiden ist das Positive, sich unmittelbar Ankündigende. Daher auch freut uns die Erinnerung überstandener Not, Krankheit, Mangel und dergleichen, weil solche das einzige Mittel die gegenwärtigen Güter zu genießen ist. Auch ist nicht zu leugnen, daß in dieser Hinsicht und auf diesem Standpunkt des Egoismus, der die Form des Lebenwollens ist, der Anblick oder die Schilderung fremder Leiden uns auf eben jenem Wege Befriedigung und Genuß gibt, wie es Lukretius schön und offenherzig ausspricht, im Anfang des zweiten Buches:

> Süß ist's über das Meer, wenn Sturm aufpeitschet die Wogen,
> Not und Mühe der Schiffer zu schaun vom sicheren Lande,
> Nicht weil Anderer Leid dir Lust im Herzen erwecket,
> Nein, weil süß es erscheint von Trübsal frei sich zu wissen.

Jedoch wird sich uns weiterhin zeigen, daß diese Art der Freude, durch so vermittelte Erkenntnis seines Wohlseins, der Quelle der eigentlichen positiven Bosheit sehr nahe liegt.

Daß alles Glück nur negativer, nicht positiver Natur ist, daß es eben deshalb nicht dauernde Befriedigung und Beglückung sein kann, sondern immer nur von einem Schmerz oder Mangel erlöst, auf welchen entweder ein neuer Schmerz, oder auch *languor*, leeres Sehnen und Langweile folgen muß; dies findet einen Beleg auch in jenem treuen Spiegel des Wesens der Welt und des Lebens, in der Kunst, besonders in der Poesie. Jede epische oder dramatische Dichtung nämlich kann immer nur ein Ringen, Streben und Kämpfen um Glück, nie aber das bleibende und vollendete Glück selbst darstellen. Sie führt ihren Helden durch tausend Schwierigkeiten und Gefahren bis zum Ziel: sobald es erreicht ist, läßt sie schnell den Vorhang fallen. Denn es bliebe ihr jetzt nichts übrig, als zu zeigen, daß das glänzende Ziel, in welchem der Held das Glück zu finden wähnte, auch ihn nur geneckt hatte, und er nach dessen Erreichung nicht besser daran war als zuvor. Weil ein echtes, bleibendes Glück nicht möglich ist, kann es kein Gegenstand der Kunst sein. Zwar ist der Zweck des Idylls wohl eigentlich die Schilderung eines solchen: allein man sieht auch, daß das Idyll als solches sich nicht



halten kann. Immer wird es dem Dichter unter den Händen entweder episch und ist dann nur ein sehr unbedeutendes Epos, aus kleinen Leiden, kleinen Freuden und kleinen Bestrebungen zusammengesetzt: dies ist der häufigste Fall; oder aber es wird zur bloß beschreibenden Poesie, schildert die Schönheit der Natur, das heißt eigentlich das reine willensfreie Erkennen, welches freilich auch in der Tat das einzige reine Glück ist, dem weder Leiden noch Bedürfnis vorhergeht, noch auch Reue, Leiden, Leere, Überdruß notwendig folgt: nur kann dieses Glück nicht das ganze Leben füllen, sondern bloß Augenblicke desselben. — Was wir in der Poesie sehen, finden wir in der Musik wieder, in deren Melodie wir ja die allgemein ausgedrückte innerste Geschichte des sich selbst bewußten Willens, das geheimste Leben, Sehnen, Leiden und Freuen, das Ebben und Fluten des menschlichen Herzens wiedererkannt haben. Die Melodie ist immer ein Abweichen vom Grundton durch tausend wunderliche Irrgänge bis zur schmerzlichsten Dissonanz, darauf sie endlich den Grundton wiederfindet, der die Befriedigung und Beruhigung des Willens ausdrückt, mit welchem aber nachher weiter nichts mehr zu machen ist und dessen längeres Anhalten nur lästige und nichtssagende Monotonie wäre, der Langweile entsprechend.

Alles was diese Betrachtungen deutlich machen sollten, die Unerreichbarkeit dauernder Befriedigung und die Negativität alles Glückes findet seine Erklärung in dem, was am Schlusse des zweiten Buches gezeigt ist: daß nämlich der Wille, dessen Objektivation das Menschenleben wie jede Erscheinung ist, ein Streben ohne Ziel und ohne Ende ist. Das Gepräge dieser Endlosigkeit finden wir auch allen Teilen seiner gesamten Erscheinung aufgedrückt, von der allgemeinsten Form dieser, der Zeit und dem Raum ohne Ende an, bis zur vollendetsten aller Erscheinungen, dem Leben und Streben des Menschen. — Man kann drei Extreme des Menschenlebens theoretisch annehmen und sie als Elemente des wirklichen Menschenlebens betrachten. Erstlich das gewaltige Wollen, die großen Leidenschaften (*Radscha Guna*). Es tritt hervor in den großen historischen Charakteren; es ist geschildert im Epos und Drama: es kann sich aber auch in der kleinen Sphäre zeigen, denn die Größe der Objekte mißt sich hier nur nach dem Grade, in welchem sie den Willen bewegen, nicht nach ihren äußeren Verhältnissen. Sodann zweitens das reine Erkennen, das Auffassen der Ideen, bedingt durch Befreiung der Erkenntnis vom Dienste des Willens: das Leben des Genius (*Satwa Guna*). Endlich drittens die größte Lethargie des Willens und damit der an ihn gebundenen Erkenntnis, leeres Sehnen, lebenerstarrende Langweile (*Tama Guna*). Das Leben des Individuums, weit entfernt in einem dieser Extreme zu verharren, berührt sie nur selten und ist meistens

nur ein schwaches und schwankendes Annähern zu dieser oder jener Seite, ein dürftiges Wollen kleinlicher Objekte, stets wiederkehrend und so der Langweile entrinnend. — Es ist wirklich unglaublich, wie nichtssagend und bedeutungsleer, von außen gesehen, und wie dumpf und besinnungslos, von innen empfunden, das Leben der allermeisten Menschen dahinfließt. Es ist ein mattes Sehnen und Quälen, ein träumerisches Taumeln durch die vier Lebensalter hindurch zum Tode, unter Begleitung einer Reihe trivialer Gedanken. Sie gleichen Uhrwerken, welche aufgezogen werden und gehen, ohne zu wissen warum; und jedesmal, daß ein Mensch gezeugt und geboren worden, ist die Uhr des Menschenlebens aufs neue aufgezogen, um jetzt ihr schon zahllose Male abgespieltes Leierstück abermals zu wiederholen, Satz vor Satz und Takt vor Takt, mit unbedeutenden Variationen. — Jedes Individuum, jedes Menschengesicht und dessen Lebenslauf ist nur ein kurzer Traum mehr des unendlichen Naturgeistes, des beharrlichen Willens zum Leben, ist nur ein flüchtiges Gebilde mehr, das er spielend hinzeichnet auf sein unendliches Blatt, Raum und Zeit, und eine gegen diese verschwindend kleine Weile bestehen läßt, dann auslöscht, neuen Platz zu machen. Dennoch, und hier liegt die bedenkliche Seite des Lebens, muß jedes dieser flüchtigen Gebilde, dieser schalen Einfälle, vom ganzen Willen zum Leben, in aller seiner Heftigkeit, mit vielen und tiefen Schmerzen und zuletzt mit einem lange gefürchteten, endlich eintretenden bitteren Tode bezahlt werden. Darum macht uns der Anblick eines Leichnams so plötzlich ernst.

Das Leben jedes einzelnen ist, wenn man es im ganzen und allgemeinen übersieht und nur die bedeutsamsten Züge heraushebt, eigentlich immer ein Trauerspiel; aber im einzelnen durchgegangen hat es den Charakter des Lustspiels. Denn das Treiben und die Plage des Tages, die rastlose Neckerei des Augenblicks, das Wünschen und Fürchten der Woche, die Unfälle jeder Stunde, mittels des stets auf Schabernack bedachten Zufalls, sind lauter Komödienszenen. Aber die nie erfüllten Wünsche, das vereitelte Streben, die vom Schicksal unbarmherzig zertretenen Hoffnungen, die unzähligen Irrtümer des ganzen Lebens, mit dem steigenden Leiden und Tode am Schlusse, geben immer ein Trauerspiel. So muß, als ob das Schicksal zum Jammer unseres Daseins noch den Spott fügen gewollt, unser Leben alle Wehen des Trauerspiels enthalten und wir dabei doch nicht einmal die Würde tragischer Personen behaupten können, sondern, im breiten Detail des Lebens, unumgänglich läppische Lustspielcharaktere sind.

So sehr nun aber auch große und kleine Plagen jedes Menschenleben füllen und in steter Unruhe und Bewegung erhalten, so vermögen



sie doch nicht die Unzulänglichkeit des Lebens zur Erfüllung des Geistes, das Leere und Schale des Daseins zu verdecken, oder die Langweile auszuschließen, die immer bereit ist, jede Pause zu füllen, welche die Sorge läßt. Daraus ist es entstanden, daß der menschliche Geist, noch nicht zufrieden mit den Sorgen, Bekümmernissen und Beschäftigungen, die ihm die wirkliche Welt auflegt, sich in der Gestalt von tausend verschiedenen Superstitionen noch eine imaginäre Welt schafft, mit dieser sich dann auf alle Weise zu tun macht und Zeit und Kräfte an ihr verschwendet, sobald die wirkliche ihm die Ruhe gönnen will, für die er gar nicht empfänglich ist. Dieses ist daher auch ursprünglich am meisten der Fall bei den Völkern, welchen die Milde des Himmelsstriches und Bodens das Leben leicht macht, vor allen bei den Hindus, dann bei den Griechen, Römern und später bei den Italienern, Spaniern u. s. w. — Dämonen, Götter und Heilige schafft sich der Mensch nach seinem eigenen Bilde; diesen müssen dann unablässig Opfer, Gebete, Tempelverzierungen, Gelübde und deren Lösung, Wallfahrten, Begrüßungen, Schmückung der Bilder u. s. w. dargebracht werden. Ihr Dienst verwebt sich überall mit der Wirklichkeit, ja verdunkelt diese: jedes Ereignis des Lebens wird dann als Gegenwirkung jener Wesen aufgenommen: der Umgang mit ihnen füllt die halbe Zeit des Lebens aus, unterhält beständig die Hoffnung und wird, durch den Reiz der Täuschung, interessanter, als der mit wirklichen Wesen. Es ist der Ausdruck und das Symptom der doppelten Bedürftigkeit des Menschen, teils nach Hilfe und Beistand und teils nach Beschäftigung und Kurzweil: und wenn er auch dem ersteren Bedürfnis oft gerade entgegenarbeitet, indem bei vorkommenden Unfällen und Gefahren kostbare Zeit und Kräfte, statt auf deren Abwendung, auf Gebete und Opfer unnütz verwendet werden, so dient er dem zweiten Bedürfnis dafür desto besser, durch jene phantastische Unterhaltung mit einer erträumten Geisterwelt: und dies ist der gar nicht zu verachtende Gewinn aller Superstitionen.

Arthur Schopenhauer (1788—1860) lehrt, als Jünger Kants, daß die Welt unsere Vorstellung sei, und schließt von der Erscheinungswelt aus auf etwas, das ihr zu Grunde liegt. Kant hatte dies zu Grunde Liegende, das Ding an sich, als unerkennbar bezeichnet, S. begreift es als W i l l e. Es war ein Ausdruck seiner eigenen inneren Erlebnisse, wenn er die Triebe und Leidenschaften als die eigentlichen Bewegerinnen des menschlichen Lebens und Handelns ansah und dies dunkle Streben und Drängen überall in der Erscheinungswelt wiederfand und als Urgrund alles Seins bezeichnete. Gehen wir von diesem Urgrund aus, so können wir sagen, daß der Wille in der Welt in die Erscheinung (für ein auffassendes Bewußtsein) tritt, sich objektiviert.

Doch wir können Stufen dieser Objektivation unterscheiden: „Wir sehen auf der untersten Stufe den Willen sich darstellen als einen blinden Drang, ein finsteres, dumpfes Treiben, fern von aller unmittelbaren Erkennbarkeit. Es ist die einfachste und schwächste Art seiner Objektivation. Als solcher blinder Drang und erkenntnisloses Streben erscheint er aber noch in der ganzen unorganischen Natur, in allen den ursprünglichen Kräften, welche aufzusuchen und ihre Gesetze kennen zu lernen Physik und Chemie beschäftigt sind, und jede von welchen sich uns in Millionen ganz gleichartiger, keine Spur von individuellem Charakter ankündigender Erscheinungen darstellt ... Von Stufe zu Stufe sich deutlicher objektivierend, wirkt dennoch auch im Pflanzenreich, wo nicht mehr eigentliche Ursachen, sondern Reize das Band seiner Erscheinungen sind, der Wille doch noch völlig erkenntnislos, als finstere treibende Kraft und so endlich auch noch im vegetativen Teil der tierischen Erscheinung ..., wo immer nur noch bloße Reize seine Erscheinung notwendig bestimmen. Die immer höher stehenden Stufen der Objektivität des Willens führen endlich zu dem Punkt, wo das Individuum, welches die Idee (im Sinne Platos) darstellt, nicht mehr durch bloße Bewegung auf Reize seine zu assimilierende Nahrung erhalten konnte, weil solcher Reiz abgewartet werden muß, hier aber die Nahrung eine spezieller bestimmte ist, und bei der immer mehr angewachsenen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen das Gedränge und Gewirre so groß geworden ist, daß sie einander stören und der Zufall, von dem das durch bloße Reize bewegte Individuum seine Nahrung erwarten muß, zu ungünstig sein würde. Die Nahrung muß daher aufgesucht werden ... Dadurch wird hier die Bewegung auf Motive und wegen dieser die Erkenntnis notwendig, welche also eintritt als ein auf dieser Stufe der Objektivation des Willens erfordertes Hilfsmittel zur Erhaltung des Individuums und Fortpflanzung des Geschlechts. Sie tritt hervor, repräsentiert durch das Gehirn oder ein größeres Ganglion, eben wie jede andere Bestrebung oder Bestimmung des sich objektivierenden Willens durch ein Organ repräsentiert ist, das heißt für die Vorstellung sich als Organ darstellt. — Allein mit diesem Hilfsmittel steht nun mit einem Schlage die Welt als Vorstellung da, mit allen ihren Formen, Objekt und Subjekt, Zeit, Raum, Vielheit und Kausalität. Die Welt zeigt jetzt die zweite Seite. Bisher bloß Wille, ist sie nun zugleich Vorstellung, Objekt des erkennenden Subjekts ... Endlich nun da, wo der Wille zum höchsten Grad seiner Objektivation gelangt ist, reicht die den Tieren aufgegangene Erkenntnis des Verstandes, dem die Sinne die Data liefern, woraus bloße Anschauung, die an die Gegenwart gebunden ist, hervorgeht, nicht mehr zu: das komplizierte, vielseitige, bildsame, höchst bedürftige und unzähligen Verletzungen ausgesetzte Wesen, der Mensch, mußte, um bestehen zu können, durch eine doppelte Erkenntnis erleuchtet werden, gleichsam eine höhere Potenz der anschaulichen Erkenntnis mußte zu dieser hinzutreten, eine Reflexion jener: die Vernunft als das Vermögen abstrakter Begriffe.“ Das Zitat enthält die für das Verständnis unseres Lesestückes nötigen Grundlehren S.s. Das letztere ist genommen aus dem



vierten Buch von S.s Hauptwerk „Welt als Wille und Vorstellung“ und gibt in schöner und machtvoller Darstellung die Motive und die Begründung der pessimistischen Weltanschauung unseres Philosophen.

Die beste und am leichtesten erreichbare Ausgabe der Werke S.s ist die bei Reclam in sechs Bänden erschienene (Herausgeber E. Grisebach). Von den Werken über S. seien erwähnt: Rudolf Lehmann, Schopenhauer, 1894, Johannes Volkelt, Arthur Schopenhauer, 1900, Kuno Fischer, Gesch. d. neueren Philos., Bd. IX, 2. Auflage 1898. Die Tatsachen seines Lebens gibt knapp und übersichtlich E. Grisebach, Schopenhauer, Geschichte seines Lebens, 1897. Außerdem enthalten die Gesamtdarstellungen der Geschichte der Philosophie kurze Übersichten über S.s Philosophie und weitere Literaturangaben. Zur ersten Lektüre sind zu empfehlen S.s „Parerga und Paralipomena“ (in Reclams Ausgabe Band IV und V).

249 16 f. Der Ausdruck „formelle Seite“ wird deutlich, wenn wir an die Kantische Lehre denken, daß Raum und Zeit Formen des Erkennens sind.

250 5. Vergleiche die Vorbemerkung und zu näherer Kenntnis S.s Schrift: „Über den Willen in der Natur“.

251 1. Die Zitate sind aus Lucrez, *De natura rerum* entnommen. Vergleiche 257 5 f. und 258 17 f.

251 40 f. Das Philadelphische Pönitenziarsystem war ein sogenanntes Vereinzelungssystem und wurde im Jahre 1786 eingeführt. Darüber heißt es in Holtzendorffs Strafrecht, 1871: „Das Isolierungs- oder pennsylvanische Zellensystem ging von dem Grundgedanken aus, daß das Zusammenleben von Sträflingen an Leib und Seele verdirbt, was noch zu verheeren ist, und daß ohne bessernde Gefängniszucht die Strafe fruchtlos bleibt. Die ursprüngliche, rohe, durch quäkerische Askesis verfälschte Form der Isolierung der Sträflinge durch die Einrichtung einer arbeitslosen, lebensfremden Vereinsamung, der *most rigid and unremitted solitude*, mußte im Namen der Menschlichkeit bald aufgegeben werden.“

252 17 f. Den durch das reine Erkennen gewonnenen Zustand schildert S. einmal so: „Wenn äußerer Anlaß oder innere Stimmung uns plötzlich aus dem endlosen Strome des Wollens heraushebt, die Erkenntnis dem Sklavendienste des Willens entreißt, die Aufmerksamkeit nun nicht mehr auf die Motive des Willens gerichtet wird, sondern die Dinge frei von ihrer Beziehung auf den Willen auffaßt, also ohne Interesse, ohne Subjektivität, rein objektiv sie betrachtet, ihnen ganz hingegeben, sofern sie bloß Vorstellungen, nicht sofern sie Motive sind: dann ist die auf jenem ersten Wege des Wollens immer gesuchte, aber immer entfliehende Ruhe auf einmal eingetreten, und uns ist völlig wohl. Es ist der schmerzenslose Zustand, den Epikuros als das höchste Gut und als den Zustand der Götter pries: denn wir sind für jenen Augenblick des schnöden Willensdranges entledigt, wir feiern den Sabbath der Zuchthausarbeit des Willens, das Rad des Ixion steht still.“ — Der Genuß des Schönen ist nach S., der sich hier an Kant anschließt, ein „interesseloses Anschauen“. Wir verlieren uns gänzlich in dem Gegenstande und werden zum reinen, willenlosen, schmerzlosen, zeitlosen Subjekt der Erkenntnis.

253 6 ff. Die Zitate sind aus Homers Ilias und Odyssee entnommen. Der Sohn des Zeus ist Herakles.

253 13 f. Hier drängt sich uns wohl die Erinnerung an die Klage des Goethischen Faust auf:

> Dem Herrlichsten, was auch der Geist empfangen,
> Drängt immer fremd und fremder Stoff sich an;
> Wenn wir zum Guten dieser Welt gelangen,
> Dann heißt das Bess're Trug und Wahn.
> Die uns das Leben gaben, herrliche Gefühle,
> Erstarren in dem irdischen Gewühle.
> Wenn Phantasie sich sonst mit kühnem Flug
> Und hoffnungsvoll zum Ewigen erweitert,
> So ist ein kleiner Raum ihr nun genug,
> Wenn Glück auf Glück im Zeitenstrudel scheitert.
> Die Sorge nistet gleich im tiefen Herzen,
> Dort wirket sie geheime Schmerzen,
> Unruhig wiegt sie sich und störet Lust und Ruh;
> Sie deckt sich stets mit neuen Masken zu,
> Sie mag als Haus und Hof, als Weib und Kind erscheinen,
> Als Feuer, Wasser, Dolch und Gift;
> Du bebst vor allem, was nicht trifft,
> Und was du nie verlierst, das mußt du stets beweinen.

253 25. Vergleiche Lesestück IV.

254 19. S. denkt wohl an das einleitende Gespräch in Platos Staat (I. c. 1—4). Nicht das Alter, so heißt es dort, ist an und für sich beschwerlich, sondern die Sinnesart des Menschen entscheidet über seine Lebensstimmung. Ist jene heiter, so vermag das Alter sie nicht zu trüben, ist sie trübe, so kann die Jugend sie nicht aufheitern.

256 28 ff. Es ist die dritte Ode aus Buch II.

259 22 f. Es heißt an der bezeichneten Stelle: „Abwesenheit alles Zieles, aller Grenzen gehört zum Wesen des Willens an sich, der ein endloses Streben ist.“ Und etwas später: „Jedes erreichte Ziel ist wieder Anfang einer neuen Laufbahn und so ins Unendliche. Die Pflanze erhöht ihre Erscheinung vom Keim durch Stamm und Blatt zur Blüte und Frucht, welche wieder nur Anfang eines neuen Keimes ist, eines neuen Individuums, das abermals die alte Bahn durchläuft, und so durch unendliche Zeit. Ebenso ist der Lebenslauf des Tieres: die Zeugung ist der Gipfel desselben, nach dessen Erreichung das Leben des ersten Individuums schnell oder langsam sinkt, während ein neues der Natur die Erhaltung der Spezies verbürgt und dieselbe Erscheinung wiederholt ... Ewiges Werden, endloser Fluß, gehört zur Offenbarung des Wesens des Willens.“

259 28|29. Diese Einteilung hat S. entnommen aus Manus Gesetzbuch. Nach einer von W. Siegling für uns freundlichst angefertigten Übersetzung heißt es dort in Kap. XII:



Vers 24. *Sattva, Rajas* und *Tamas* soll man erkennen als die drei Grundeigenschaften (*guṇás*) des Selbst, mit welchen der erhabene Große (das große Prinzip) alle diese (Wesen) vollständig erfüllt hat.

25. Wenn eine dieser Eigenschaften besonders im Körper vorwaltet, dann gestaltet sie diese Seele so, daß diese Eigenschaft den Hauptbestandteil bildet.

26. *Sattva* ist Wissen, *Tamas* Unwissenheit, *Rajas* Liebe und Haß, so lautet die Überlieferung; dies ist ihr allumfassender, an allen Wesen haftender Charakter.

27. Wenn man im Innern etwas Freudiges fühlt, gleichsam Ruhe, ein reines Licht, so soll man das als *Sattva* erkennen.

28. Was aber von Schmerz begleitet ist und dem Innern Unfreude bringt, das soll man als *Rajas* erkennen, das unwiderstehlich und beständig die Seelen abzieht (von der wahren Erkenntnis).

29. Was aber von Verblendung begleitet ist, das unbegreifliche Ding, das man sich nicht vorstellen, nicht erkennen kann, das soll man *Tamas* nennen.

Über die Folgen dieser verschiedenen *guṇas* heißt es dann:

31. Vedastudium, Askese, Wissen, Reinheit, Bezähmung der Sinne, gesetzmäßiges Handeln und Meditation sind die Wirkungen des *Sattva-guṇa.*

32. Unternehmungslust, Wankelmut, das Ergreifen unerlaubter Beschäftigungen und beständiges Frönen der Sinnlichkeit sind die Wirkungen des *Rajas-guṇa.*

33. Begierde, Schläfrigkeit, Unruhe, Grausamkeit, Aufgeben des guten Lebenswandels, Bettelei und Nachlässigkeit sind die Wirkungen des *Tamas-guṇa.*

40. Die das *Sattva* besitzen, werden Götter; die das *Rajas* besitzen, werden Menschen; zur tierischen Natur gelangen beständig die, welche das *Tamas* besitzen; das ist der dreifache Weg (des Kreislaufs der Geburten). Vgl. hierzu R. Garbe, Die Sâṃkhya-Philosophie, 1894.

260 12. S. leugnet hier also jede Entwicklung. Dies entspricht seinem Mangel an historischem Sinn.

261 31. Eine Erlösung von diesem Leiden ist nur möglich durch die Erkenntnis, daß derselbe Wille in allem sei und daß ihm nur zu entrinnen ist durch die Verneinung des Willens zum Leben. S. erläutert diesen Gedanken an dem Leben der Heiligen, welche die Welt überwanden und dauernde Heiterkeit der Seele gewannen. Diese Erlösung nennt er eine Gnadenwirkung und schmerzvoll drückt er die Sehnsucht nach einer solchen aus: „Wenden wir den Blick von unserer eigenen Dürftigkeit und Befangenheit auf diejenigen, welche die Welt überwanden, in denen der Wille, zur vollen Selbsterkenntnis gelangt, sich in allem wiederfand und dann sich selbst frei verneinte, und welche dann nur noch seine letzte Spur mit dem Leibe, den sie belebt, verschwinden zu sehen abwarten, so zeigt sich uns, statt des rastlosen Dranges und Treibens, statt des steten Überganges von Wunsch zu Furcht und von Freude zu Leid, statt der nie

zu befriedigenden und nie ersterbenden Hoffnung, daraus der Lebenstraum des wollenden Menschen besteht, jener Friede, der höher ist als alle Vernunft, jene gänzliche Meeresstille des Gemüts, jene tiefe Ruhe, unerschütterliche Zuversicht und Heiterkeit, deren bloßer Abglanz im Antlitz . . . ein ganzes und sicheres Evangelium ist: nur die Erkenntnis ist geblieben, der Wille ist verschwunden. Wir aber blicken dann mit tiefer und schmerzlicher Sehnsucht auf diesen Zustand, neben welchem das Jammervolle und Heillose unseres Lebens durch den Kontrast in vollem Lichte erscheint." — Vor uns bleibt allerdings nur das N i c h t s. — „Wir bekennen es frei: was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle die, welche noch des Willens voll sind, allerdings nichts. Aber auch umgekehrt ist denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen — nichts."

M e n z e r.

---

XX.

# Comte.

## Über Wesen und Bedeutung der positiven Philosophie.

Bei Betrachtung der Entwicklung des menschlichen Geistes in all seinen verschiedenen Wirkungssphären seit seinem ersten, unscheinbaren Aufkeimen bis zur Gegenwart glaube ich ein großes allgemeines Gesetz gefunden zu haben, dem er mit unabwendbarer Notwendigkeit unterworfen ist. Es kann, wie ich meine, fest und sicher begründet werden durch die wissenschaftlichen Theorien über unsere Organisation und die Bestätigungen, welche eine genaue geschichtliche Erforschung der Vergangenheit gegeben hat. Dies Gesetz sagt, daß all unsere letzten Gedanken und einzelnen Kenntnisse nacheinander drei verschiedene Stadien des Erkennens durchlaufen: das theologische oder fiktive, das metaphysische oder abstrakte, das wissenschaftliche oder positive. Mit anderen Worten: der menschliche Geist wendet nach einem Gesetze seiner Natur nacheinander bei jeder seiner Untersuchungen drei Methoden des Philosophierens an, welche ihrem Wesen nach verschieden und selbst einander absolut entgegengesetzt sind: zuerst die theologische Methode, dann die metaphysische und endlich die positive. Daraus entstehen drei Arten der Philosophie oder allgemeine Systeme von Gedanken über den Zusammenhang der Dinge, welche sich gegenseitig ausschließen: die erste ist der notwendige Ausgangspunkt des menschlichen Denkens, die dritte sein End- und Ruhepunkt, die zweite dient nur als Übergang von dem einen zum anderen.

Im t h e o l o g i s c h e n Stadium richtet der menschliche Geist seine Untersuchungen im wesentlichen auf die innere Natur der Dinge und die ersten Ursachen und letzten Ziele alles Geschehens, mit einem Wort: auf eine absolute Erkenntnis. Er sieht in allen Vorgängen das unmittelbare, ununterbrochene Wirken von mehr oder minder zahlreichen übernatürlichen Wesen, deren vermeintliches Eingreifen alle Unregelmäßigkeit im Weltall erklären soll, die ihm in die Augen fällt.

Im metaphysischen Stadium, das im Grunde nur eine einfache Abänderung des ersten ist, werden die übernatürlichen Wesen ersetzt durch abstrakte Kräfte, als wirklich gedachte Wesenheiten (personifizierte Abstraktionen), welche den verschiedenen Dingen der Welt innewohnen sollen. Ihnen schreibt man die Fähigkeit zu, alle beobachteten Erscheinungen zu verursachen, deren jede dann durch Ableitung aus einer entsprechenden Wesenheit erklärt wird.

Im positiven Stadium erkennt man endlich die Unmöglichkeit, absolute Erkenntnis zu gewinnen; man verzichtet darauf, Ursprung und Bestimmung des Weltalls zu ergründen und die inneren Ursachen der Erscheinungen zu begreifen. Man strebt einzig und allein danach, durch wohlüberlegte Vereinigung von Theorie und Beobachtung ihre wirkenden Gesetze, das heißt ihre unveränderlichen Beziehungen nach Zeitfolge und Ähnlichkeit zu entdecken. Die Erklärung der Vorgänge, so erst auf ihr wahres Gebiet beschränkt, besteht jetzt nur noch in der Vereinigung der verschiedenen Einzelerscheinungen mit einigen allgemeinen Tatsachen, deren Zahl die fortschreitende Wissenschaft immer mehr zu vermindern strebt.

Das theologische System erreichte seine höchstmögliche Vollkommenheit, als es das voraussehende Handeln eines einzigen Wesens an die Stelle des wahllosen Eingreifens zahlreicher, unabhängiger Gottheiten setzte, die eine primitive Einbildungskraft erdacht hatte. Ebenso liegt die letzte Vollendung des metaphysischen Systems in dem Gedanken einer einzigen großen allgemeinen Wesenheit an Stelle verschiedener einzelner: der Natur, betrachtet als die einzige Quelle aller Erscheinungen. Ebenso würde die Vollkommenheit der positiven Philosophie, welcher sie sich immer mehr zu nähern strebt, ohne sie wohl jemals zu erreichen, darin bestehen, daß es gelingt, sich die getrennt gegebenen Erscheinungen als besondere Fälle einer einzigen letzten Tatsache zu denken, wie zum Beispiel der Tatsache der Schwerkraft.

Es ist hier nicht der Ort, dies allgemeine Gesetz der geistigen Entwicklung der Menschheit im einzelnen zu erweisen, es scheint mir genug, daß ein solches Gesetz ausgesprochen wird, um unmittelbare Anerkennung bei allen zu finden, welche eine eindringende Kenntnis der allgemeinen Geschichte der Wissenschaften besitzen. Letztere sind heute alle in das positive Stadium gelangt, waren aber früher im wesentlichen aus metaphysischen Abstraktionen zusammengesetzt, nachdem sie anfangs von theologischen Begriffen beherrscht wurden.

Diese allgemeine Umwälzung des menschlichen Geistes findet heute außerdem eine sehr einleuchtende, obgleich indirekte Bestätigung, wenn wir die geistige Entwicklung eines Individuums betrachten.



Der Ausgangspunkt ist bei dem Bildungsgange des Einzelnen derselbe wie bei dem der Gattung, und die verschiedenen Phasen des ersteren müssen die allgemeinen Epochen des letzteren darstellen. Wer erinnert sich nicht in Bezug auf seine wichtigsten Erkenntnisse nacheinander ein Gläubiger als Kind, ein Metaphysiker als Jüngling, ein naturwissenschaftlich Forschender als Mann gewesen zu sein?

Doch ich möchte vor allem die theoretischen Gründe betrachten, welche die Notwendigkeit dieses Gesetzes erkennen lassen. Der wichtigste von ihnen liegt in der Natur der Sache, er besteht in dem Bedürfnis jedes Zeitalters nach einer die einzelnen Tatsachen verbindenden Theorie, obgleich es doch offenbar unmöglich für den jugendlichen menschlichen Geist ist, Theorien nach Beobachtungen zu bilden.

Seit Bacon wiederholen alle guten Köpfe, daß wahre Erkenntnis nur aus der Beobachtung von Tatsachen gewonnen werden kann. Dieser Grundsatz gilt, wenn man ihn richtig anwendet, zweifellos für das Mannesalter unseres Denkens. Ebenso gewiß ist aber, daß bei der ersten Bildung von Erkenntnissen der menschliche Geist in seinem primitiven Zustande so nicht denken konnte und auch nicht durfte, denn wenn auch jede Theorie notwendig auf Beobachtungen geführt sein muß, so ist doch anderseits klar, daß wir zur Beobachtung irgend einer Theorie bedürfen. Wenn wir die Beobachtung der Erscheinungen nicht sogleich nach bestimmten Grundsätzen einrichten würden, wäre es uns nicht allein unmöglich, diese vereinzelten Beobachtungen zu vereinigen und dann daraus irgend ein Ergebnis zu ziehen, wir wären sogar gänzlich unfähig, sie festzuhalten; wir würden blind sein mit offenen Augen.

So befand sich das menschliche Denken an seinem Beginn eingeschlossen in einen Kreis, aus dem es nie herausgekommen wäre, wenn sich nicht ein glücklicher Ausweg geöffnet hätte durch die natürliche Entwicklung der theologischen Ideen. Sie gaben den Anstrengungen des Denkens ein gemeinsames Ziel und Stoff seinem Tatendrang.

Daß es so kommen mußte, wird noch deutlicher, wenn wir betrachten, wie vollkommen die theologische Philosophie mit der Eigenart der Probleme übereinstimmt, an deren Überwindung der jugendliche menschliche Geist seine ganze Kraft einsetzt. Es ist merkwürdig, daß sich unser Denken in diesem primitiven Zustande gerade die für uns immer unlösbaren Fragen stellt: nach dem Wesen der Dinge, Anfang und Ende der Welt. Alle wirklich lösbaren Probleme werden kaum ins Auge gefaßt, als wären sie unwert eines ernsteren Nachdenkens. Man sieht leicht den Grund: die Erfahrung allein hat uns das Maß unserer Kräfte zeigen können. Hätte der Mensch nicht mit einer übertriebenen

Schätzung seines Könnens begonnen, er hätte niemals entwickeln können, was in ihm lag. So fordert es unsere Organisation.

Sehen wir auf die praktische Bedeutung dieses Philosophierens für den primitiven Menschen, so hatte es für ihn den Reiz, daß er sich als unumschränkten Herrscher fühlte über die ihn umgebende Welt, welche ganz für seinen Nutzen eingerichtet zu sein schien. Diese chimärischen Hoffnungen, diese übertriebenen Anschauungen von der Bedeutung des Menschen innerhalb des Weltalls entstehen aus der theologischen Philosophie, werden aber für immer beim ersten Einfluß der positiven Philosophie zerstört. Indessen, sie sind die unentbehrliche Triebfeder, ohne welche der Entschluß des primitiven Menschens zu so mühsamen Arbeiten unerklärt bleibt. Wir sind erst jetzt reif genug, um schwierige wissenschaftliche Untersuchungen zu unternehmen, ohne daß ein außerordentliches Ziel unsere Phantasie entflammt, wie es bei der Astrologie und Alchymie der Fall war.

Es ist jetzt sehr leicht einzusehen, daß der menschliche Geist, um von dieser vorläufigen Philosophie zur endgültigen überzugehen, natürlich als Übergangsphilosophie die metaphysischen Methoden und Lehren annehmen mußte. Die Theologie und die Physik sind so durchaus unvereinbar, ihre Art zu denken ist so ganz und gar entgegengesetzt, daß der menschliche Geist, ehe er auf die eine verzichtete, um ausschließlich die andere anzuwenden, sich vermittelnder Begriffe bedienen mußte, welche durch ihren zwiespältigen Charakter den Übergang erleichtern konnten. Dies ist die natürliche Bestimmung der metaphysischen Begriffe: sie haben sonst keinen wirklichen Nutzen. Wenn nun der Mensch bei der Erforschung der Erscheinungen an die Stelle einer übernatürlichen Leitung eine den Dingen entsprechende und von ihnen unabtrennbare Wesenheit zur Erklärung einsetzte, so wurde diese zwar zuerst begriffen wie eine Ausstrahlung aus jener, aber allmählich gewöhnte man sich daran, nur die gegebenen Tatsachen zu betrachten. Auch wurden die Begriffe dieser metaphysischen Anschauungen allmählich so verfeinert, daß sie für ein klares Denken nur noch abstrakte Namen der Vorgänge waren.

Es wird mir nun leicht sein, das Wesen der positiven Philosophie scharf zu bestimmen. Für sie sind alle Vorgänge unveränderlichen, natürlichen Gesetzen unterworfen, deren genaue Entdeckung und Zurückführung auf eine möglichst geringe Anzahl das Ziel all ihrer Bestrebungen ist. Für sie ist es ein völlig aussichtsloses und sinnloses Unternehmen, nach ersten Ursachen und letzten Zwecken zu forschen. Selbst in den vollendeten, völlig gelungenen positiven Erklärungen haben wir nicht die Anmaßung, die erzeugenden (schaffenden) U r s a c h e n



der Vorgänge darzustellen, da wir so nur die Schwierigkeit hinausschieben würden. Wir wollen nichts als die Bedingungen ihres Auftretens exakt zergliedern und sie untereinander durch die gewöhnlichen Beziehungen von Zeitfolge und Ähnlichkeit verknüpfen.

Um das bewundernswürdigste Beispiel zu nennen: wir sagen, daß die allgemeinen Vorgänge im Weltall e r k l ä r t sind, soweit dies möglich ist, durch Newtons Gesetz der Gravitation. Denn diese schöne Theorie zeigt einerseits, daß die grenzenlose Mannigfaltigkeit der astronomischen Erscheinungen ein und derselbe Vorgang ist, nur von verschiedenen Gesichtspunkten aus angesehen; anderseits wird uns dies allgemeine Geschehen dargestellt auf Grund einer einfachen Verallgemeinerung eines uns ganz vertrauten Vorgangs, der Schwere der Körper auf der Erdoberfläche, und deshalb betrachten wir es als völlig erkannt. Die Frage, was Anziehung und Schwere selbst und welches ihre Ursachen seien, gehört zu den unlösbaren und nicht in das Gebiet der positiven Philosophie, und wir überlassen sie mit Recht der Einbildungskraft der Theologen oder der Spitzfindigkeit der Metaphysiker. Der offenbare Beweis für die Unmöglichkeit, auf solche Fragen Antwort zu erhalten, liegt in der Tatsache, daß bei allen Versuchen, etwas wirklich Wissenschaftliches hierüber auszusagen, die größten Geister immer nur das eine Prinzip durch das andere bestimmen konnten; entweder sagten sie, daß die Anziehung nur eine allgemeine Schwere, oder daß die Schwere nur eine Anziehung der Erde sei. — — — —

Ich habe nun zu untersuchen, zu welcher Phase ihrer Ausbildung die positive Philosophie heute gekommen ist und was noch übrig bleibt, um alle Erscheinungen ihr unterzuordnen.

Ich erinnere zunächst daran, daß die verschiedenen Zweige unserer Kenntnisse die drei großen Phasen ihrer Entwicklung nicht gleichmäßig schnell durchlaufen konnten. Es besteht hier ein unveränderliches und notwendiges Gesetz. Es entspricht der verschiedenen Natur der Erscheinungen und wird bestimmt durch den verschiedenen Grad ihrer Allgemeinheit, Einfachheit und gegenseitigen Abhängigkeit. So sind zuerst die astronomischen Vorgänge durch positive Theorien begriffen worden, dann die physikalischen im eigentlichen Sinne, dann die chemischen und schließlich die physiologischen.

Umfaßt nun die positive Philosophie heute alle Arten der Erscheinungen? Offenbar ist dies nicht der Fall. Es ist noch viel wissenschaftliche Arbeit zu tun, um der positiven Philosophie den Charakter der Universalität zu geben, welcher zu ihrer endgültigen Herrschaft unentbehrlich ist.

Tatsächlich ist innerhalb der vier soeben genannten Hauptkategorien

der natürlichen Erscheinungen eine Lücke. Die sozialen Vorgänge verdienen, obgleich sie mitbegriffen werden unter den physiologischen Vorgängen, wegen ihrer Bedeutsamkeit und eigentümlichen Schwierigkeiten für die Forschung, eine besondere Kategorie zu bilden. Diese letzte Begriffsreihe, welche sich auf die eigenartigsten, zusammengesetztesten und am meisten von den anderen beeinflußten Erscheinungen bezieht, mußte sich schon deshalb langsamer vollenden als die vorigen. Es ist einleuchtend, daß sie in den Bereich der positiven Philosophie noch nicht eingetreten ist. Die theologischen und metaphysischen Methoden sind hier noch allein im Gebrauch, obgleich alle guten Köpfe schon völlig davon überzeugt sind, daß sie für diesen Zweck nicht ausreichen.

Das ist die große, aber offenbar einzige Lücke, welche ausgefüllt werden muß, um die Herrschaft der positiven Philosophie ganz zu begründen. Jetzt, wo der menschliche Geist eine Physik des Himmels, der Erde, der organischen Wesen begründet hat, bleibt ihm übrig, das System der Erfahrungswissenschaften zu schließen durch Begründung einer s o z i a l e n P h y s i k. Dies ist heute das größte und dringlichste Bedürfnis unseres Denkens: es ist der erste, der besondere Zweck dieses Werks.

Meine Auffassung der sozialen Vorgänge will dieser Wissenschaft nicht die gleiche Vollkommenheit wie den vorerwähnten verschaffen, aber sie soll dieser letzten Klasse unserer Erkenntnis den positiven Charakter aufprägen, welchen alle anderen schon haben. Wenn diese Forderung einmal wirklich erfüllt ist, so wird das philosophische System der Gegenwart als Ganzes begründet sein; denn jedes beobachtete Phänomen muß offenbar sich unterordnen lassen unter eine der fünf großen Kategorien, der astronomischen, physikalischen, chemischen, physiologischen und sozialen Vorgänge. Sind dann also unsere Grundbegriffe einartig, so wird die Philosophie endgültig den positiven Zustand erreicht haben, ohne jemals ihren Charakter ändern zu können. Sie kann sich nur unbegrenzt weiter entwickeln durch die immer wachsenden Neuerwerbungen, welche notwendig aus neuen Beobachtungen oder tieferen Überlegungen sich ergeben werden. Hat sie so den ihr jetzt noch fehlenden Charakter der Universalität erworben, so wird sie fähig sein, vermöge ihrer natürlichen Überlegenheit die theologische und metaphysische Philosophie zu verdrängen, deren einziger besonderer Wert diese Universalität ist. Ist ihnen diese werbende Kraft genommen, so werden sie für unsere Nachkommen nur noch eine historische Bedeutung haben.



Auguste Comte (1798—1857) ist der Begründer des modernen Positivismus. Sein Hauptwerk „Cours de Philosophie positive“ erschien in 6 Bänden vom Jahre 1830—1842. Ein Auszug aus diesem wurde unter dem Pseudonym Jules Rig 1880/81 in 2 Bänden veröffentlicht und von J. v. Kirchmann in das Deutsche übersetzt (Heidelberg 1883). Unser Lesestück ist mit Benützung jener Auswahl und Übersetzung hergestellt, doch wurde das Original überall verglichen und einige besonders charakteristische Sätze wurden aus ihm hinzugefügt. Die Grundlehren der positiven Philosophie können nicht prägnanter und schärfer, als es hier geschieht, formuliert werden. C. versucht dem Gedanken der strengen, unabänderlichen Gesetzmäßigkeit alles Geschehens die Befriedigung abzugewinnen, welche aus der sicheren Erkenntnis gegenüber dem bloßen Vermuten und unsicheren Hoffen erfolgt. So sagt er mit besonderer Beziehung auf die sozialen Probleme der neueren Zeit: „Die tiefe Empfindung für die Gesetze, welche die verschiedenen Arten der Vorgänge leiten, kann allein zur wahren Resignation führen, welche standhaft und ohne Hoffnung auf Ausgleichung die unvermeidlichen Übel erträgt. Wenn es politische Übel gibt, welche die Wissenschaft nicht beseitigen kann, und dies ist wohl zu bezweifeln, so kann sie wenigstens immer deren Unvermeidlichkeit darlegen und so die durch jene herbeigeführten Schmerzen lindern, sowie die Naturgesetze aufzeigen, welche sie unübersteiglich machen.“ Das Denken C.s nahm später eine Wendung zur Religion, welche er als Kultus der Menschheit begriff.

Über C.s Lehre und Leben geben die mehrfach genannten Lehrbücher der Geschichte der Philosophie Aufschluß. Vergleiche außerdem J. St. Mill, Comte and Positivism, 2. Aufl., 1866, ins Deutsche übersetzt 1874. Als Anhänger des Positivismus sind in England J. St. Mill, in Frankreich H. Taine, in Deutschland E. Mach und R. Avenarius zu nennen.

269 13. Vgl. Lesestück VIII und XIV, sowie die Einleitung zu Nr. XXI.

270 29. Vgl. Lesestück V und die Erläuterung dazu.

272 2. C. betrachtete die Psychologie nur als Teil der Physiologie. Die geistigen Vorgänge werden den „das Gehirn betreffenden Verrichtungen“ gleichgesetzt.

272 18. Diese soziale Physik (Soziologie) zerfällt in zwei Teile: die soziale Statik und soziale Dynamik. Erstere handelt von den Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens, letztere von seiner Entwicklung. Die Soziologie ist bisher noch nicht zu einer sicheren Abgrenzung ihres Arbeitsgebietes und der von ihr anzuwendenden Methode gelangt. Vgl. Wundt, Logik, 3. Aufl. 1908, III, S. 458 ff. u. 623 ff. und P. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie, 1. Teil. Leipzig 1897.

272 29. Die Aufzählung der Wissenschaften wird vollständig, wenn wir die Mathematik hinzunehmen. Sie steht an erster Stelle und gibt den anderen die Grundlage, da „jede Frage auf eine reine Zahlenfrage zurückgeführt werden kann“.

M e n z e r.

XXI.

# John Stuart Mill.

## Über die letzte Rechtfertigung des Nützlichkeitsprinzips.

Es ist oft und mit Recht in Bezug auf einen Geltung beanspruchenden moralischen Satz gefragt worden: Wie kann er begründet werden? Weshalb soll man ihm gehorchen? — oder richtiger: Welches ist die Quelle seiner Verbindlichkeit? Wo leitet er seine verpflichtende Kraft her? Die Moralphilosophie muß notwendigerweise eine Antwort auf diese Frage geben können. Sie erhebt sich gegenüber allen ethischen Grundsätzen, wenn sie auch oft nur die Form eines gegen die Nützlichkeitsmoral gerichteten Einwurfs annimmt, als gälte sie von dieser ganz besonders. Diese Frage entsteht wirklich, so oft ein Mensch aufgefordert wird, einen ethischen Grundsatz anzunehmen oder die Moral auf einer anderen Grundlage aufzubauen als die, auf welche er sich bisher verließ. Denn die herkömmliche Moral, d. h. diejenige, welche Erziehung und allgemeine Ansicht geheiligt haben, ist die einzige, welche von dem Gefühl begleitet auftritt, daß sie ihre Verbindlichkeit in sich selbst trage. Und wenn man jemand überzeugen will, daß diese Moral ihre Verbindlichkeit von einem allgemeinen Grundsatz ableitet, welchen die Gewohnheit nicht mit einem solchen Heiligenschein umgeben hat, so erscheint ihm diese Zumutung widersinnig. Die angenommenen Folgesätze scheinen ihm eine stärker verbindende Kraft zu besitzen, als der erste Grundsatz. Der Oberbau scheint ihm besser ohne Fundament als mit einem solchen bestehen zu können. Er sagt zu sich selbst: „Ich fühle, daß ich verpflichtet bin, nicht zu stehlen oder zu morden, nicht zu betrügen oder zu täuschen. Warum bin ich verpflichtet, die allgemeine Glückseligkeit su fördern? Wenn meine eigene Glückseligkeit in etwas anderem liegt, warum soll ich dies nicht vorziehen?“

Wenn die Ansicht, welche die Nützlichkeitsbetrachtung von der Natur des moralischen Gefühls hat, richtig ist, so wird sich diese Schwierigkeit nur so lange wiederholen, bis die Einflüsse, welche den moralischen



Charakter bilden, sich des obersten Grundsatzes in demselben Grade bemächtigt haben, wie es bisher nur mit einigen der Folgerungen daraus geschehen ist, bis unter dem Einfluß einer verbesserten Erziehung das Gefühl von der Einheit mit unseren Mitmenschen (zweifellos hat Christus dies beabsichtigt) in unserem Charakter so tiefe Wurzel geschlagen hat und für uns so zum natürlichen Empfinden geworden ist, wie es die Scheu vor dem Verbrechen bei einem gut erzogenen jungen Menschen ist. Bis dahin besteht für das Nützlichkeitsprinzip keine besondere Schwierigkeit, sondern sie gilt für jeden Versuch, die Moral zu zergliedern und auf Prinzipien zurückzuführen. Ist aber das Prinzip für das Bewußtsein der Menschen noch nicht mit so viel Heiligkeit umkleidet als eine seiner Anwendungen, so scheint die Ableitung der letzteren ihre Heiligkeit zum Teil zu zerstören.

Das Nützlichkeitsprinzip hat entweder alle die Gründe für sich, welche irgend ein anderes Moralsystem besitzt, oder es liegt mindestens nichts vor, warum es sie nicht erhalten könnte. Diese Gründe sind entweder äußerer oder innerer Natur. Von den ersteren brauchen wir nicht ausführlich zu handeln. Es sind: die Hoffnung auf die Gunst und die Furcht vor dem Mißfallen unserer Mitmenschen oder des Herrschers der Welt, verbunden, soweit wir dessen fähig sind, mit dem Mitgefühl und der Neigung für jene und ferner mit der Liebe und Ehrfurcht gegen Gott, welche uns antreiben, seinen Willen ohne Rücksicht auf unsere selbstsüchtigen Interessen zu tun. Offenbar liegt kein Grund vor, weshalb diese Motive des Gehorsams sich nicht mit der Nützlichkeitsmoral ebenso vollkommen und wirkungsvoll verbinden sollten als mit irgend einer anderen. Dies gilt sicherlich von denen, welche sich auf unsere Mitmenschen beziehen, und umsomehr, je mehr die allgemeine Bildung wächst. Denn mag es irgend einen anderen Grund der moralischen Verbindlichkeit als die allgemeine Glückseligkeit geben oder nicht: die Menschen erstreben Glückseligkeit; und so unvollkommen sie auch dies Ziel selbst erreichen, so wünschen und empfehlen sie doch stets das Handeln anderer, wodurch sie eine Beförderung ihrer eigenen Glückseligkeit erwarten. Was die religiösen Beweggründe anbetrifft, so müssen (vorausgesetzt, daß die Menschen an die Güte Gottes glauben, wie sie ja meist es behaupten) alle die, welche in der allgemeinen Glückseligkeit das Wesen oder auch nur den Maßstab des Guten sehen, notwendig auch glauben, daß Gott sie gewollt hat. Die gesamte Wirkung äußerer Belohnung und Strafe, ob sie nun physisch oder moralisch ist, ob sie von Gott oder den Mitmenschen kommt, verbunden mit all der uneigennützigen Hingebung, deren die menschliche Natur überhaupt fähig ist, wird in dem Maße die Geltung der Nützlichkeitsmoral verstärken, als sie

Anerkennung findet, und dies wird desto mehr der Fall sein, je mehr Erziehung und allgemeine Kultur auch auf dies Ziel hinarbeiten.

So viel über die äußeren Beweggründe. Die innerliche Pflichtbegründung ist bei allen Pflichtgeboten eine und dieselbe: ein Gefühl in unserem eigenen Innern, eine stärkere oder schwächere Beunruhigung bei Verletzung der Pflicht, welche bei richtig ausgebildeten moralischen Naturen in ernsteren Fällen sich steigert bis zum Zurückschaudern wie vor einem Unmöglichen. In diesem Gefühl, wenn es uneigennützig ist und sich mit der reinen Idee der Pflicht, nicht aber mit einer ihrer besonderen Formen oder einem der zufällig begleitenden Umstände verbindet, besteht das Wesen des Gewissens. Freilich ist in dieser zusammengesetzten Erscheinung, wie sie jetzt existiert, die einfache Tatsache meist ganz verborgen unter begleitenden Assoziationen, welche sich herleiten von dem Mitgefühl, der Liebe und mehr noch der Furcht, vom religiösen Gefühl in allen seinen Formen, von den Erinnerungen aus der Kindheit und unserer ganzen Vergangenheit, von der Selbstachtung, dem Bedürfnis nach der Achtung anderer und zuweilen sogar von der Selbsterniedrigung. Diese außerordentliche Kompliziertheit ist, glaube ich, der ausreichende Grund des eigentümlich mystischen Charakters, welcher nach einer auch sonst zu bemerkenden Richtung des menschlichen Geistes dem Gedanken der moralischen Verbindlichkeit beigelegt wird und die Menschen zu dem Glauben bringt, daß diese Vorstellung sich nur mit den Gegenständen verbinden kann, welche durch ein vermeintliches geheimnisvolles Gesetz sie nach unserer Erfahrung hervorrufen. Seine bindende Kraft besteht jedenfalls in dem Vorhandensein einer Gefühlsmasse, welche erst durchbrochen werden muß, ehe wir etwas tun können, das unsere Vorstellung vom Recht verletzt, und welche sich, falls wir trotzdem das Recht verletzen, wahrscheinlich in Gewissensbissen wieder zur Geltung bringt. Hierin besteht das Wesen des Gewissens, welche Theorie über den Ursprung des Gewissens wir auch haben mögen.

Da also die letzte Begründung aller Moralität, abgesehen von den äußeren Motiven, in einem subjektiven Gefühl unserer Seele ruht, so sehe ich nicht, inwiefern die Anhänger des Nützlichkeitsprinzips in Verlegenheit gesetzt werden können durch die Frage, wie ihr besonderer Standpunkt begründet werden könne. Wir können antworten: dieselbe wie die aller anderen Moralprinzipien — die Gewissensgefühle der Menschen. Zweifellos gilt diese Begründung nicht für diejenigen, welche die Gefühle nicht besitzen, auf die sie sich stützt, aber solche Menschen werden einem anderen Moralprinzip ebensowenig gehorchen wie der Nützlichkeitsmoral. Auf solche wirkt jedes Moralprinzip nur durch



äußere Gründe. Einstweilen ist es eine Tatsache der menschlichen Natur, daß diese Gefühle bestehen, die Erfahrung erweist ihre Wirklichkeit und große Macht auf diejenigen, in denen sie gebührend gepflegt wurden. Kein Grund ist bisher vorgebracht worden, weshalb sie in Verbindung mit dem Nützlichkeitsprinzip nicht zu ebenso großer Stärke ausgebildet werden könnten wie im Zusammenhang mit anderen Moralgesetzen.

Es besteht, wie ich weiß, eine Neigung zu dem Glauben, daß ein Mensch, welcher in der moralischen Verbindlichkeit eine transzendente Tatsache, eine in das Reich der Dinge an sich gehörige objektive Wirklichkeit sieht, wahrscheinlich ihr mehr gehorsam ist als einer, welcher sie für ganz subjektiv und für nur im menschlichen Bewußtsein wirklich hält. Aber wie man auch über diese Frage der Ontologie denken möge, die den Menschen beeinflussende Macht ist sein subjektives Gefühl und stimmt genau mit der Stärke desselben überein. Der Glaube, daß Pflicht etwas Wirkliches sei, ist niemals größer als der an das Dasein Gottes, trotzdem wirkt der Glaube an Gott, unabhängig von der Erwartung wirklicher Belohnung oder Strafe, auf das Verhalten einzig und allein durch das subjektive religiöse Gefühl und entsprechend seiner Stärke. Die Sanktion, soweit sie nicht aus Eigennutz geschieht, findet immer nur in der Seele statt, und die Vertreter einer transzendent begründeten Moral müssen der Ansicht sein, daß diese letzte Sicherung nicht in der Seele existieren würde ohne den Glauben, daß sie ihre Wurzel außerhalb des Geistes habe. Sie fürchten, daß ein Mensch, der zu sich sagen kann: „das was mich zurückhält und mein Gewissen genannt wird, ist nur ein Gefühl in mir“, wohl auch den Schluß ziehen könnte, daß, wenn das Gefühl aufhört, auch die Verbindlichkeit aufhört, und daß, wenn das Gefühl ihm lästig wird, er es mißachten und seiner ledig zu werden versuchen kann. Aber besteht diese Gefahr allein für die Nützlichkeitsmoral? Vermag der Glaube, daß die moralische Verbindlichkeit jenseits der Seele ihren Sitz habe, das Gefühl so stark zu machen, daß man sich ihrer nicht entledigen kann? In Wirklichkeit steht die Sache so völlig anders, daß alle Moralisten eingestehen und beklagen, wie leicht bei der Mehrzahl der Menschen das Gewissen zum Schweigen gebracht oder erstickt werden kann. Die Frage: muß ich meinem Gewissen gehorchen? richten Menschen, welche noch nichts von dem Nützlichkeitsprinzip gehört haben, ebenso oft an sich selbst wie an seine Anhänger. Und wenn die Menschen, deren schwaches Gewissen eine solche Frage zuläßt, sie bejahen, so tun sie es nicht um ihres Glaubens an eine transzendente Theorie, sondern um der äußeren Beweggründe willen.

Es ist für den vorliegenden Zweck nicht nötig zu entscheiden, ob das Pflichtgefühl angeboren oder anerzogen sei. Nimmt man das erstere an, so ist es eine offene Frage, an welche Gegenstände es sich von Natur anheftet, denn die philosophischen Vertreter dieser Lehre stimmen jetzt darin überein, daß es eine intuitive Erkenntnis der Prinzipien der Moral, nicht aber einzelner untergeordneter Sätze gibt. Gibt es wirklich solch ein Angeborenes, so sehe ich keinen Grund, warum das angeborene Gefühl sich nicht gerade auf Glück und Leiden der anderen Menschen richten solle. Gibt es ein unmittelbar verpflichtendes Prinzip der Moral, so würde es nach meiner Ansicht gerade dies sein. Dann würde die intuitive Ethik mit der Nützlichkeitsmoral zusammenfallen und es gäbe keinen Streit mehr zwischen ihnen. Selbst jetzt schon glauben die intuitiven Moralisten, obgleich sie andere unmittelbare moralische Verpflichtungen anerkennen, daß auch unser Prinzip eine solche sei, denn sie sind einstimmig der Ansicht, daß ein großer T e i l der Moralität sich mit der Rücksicht beschäftigt, welche wir den Interessen unserer Mitmenschen schulden. Wenn daher der Glaube an einen transzendenten Ursprung der sittlichen Verpflichtung ihrer inneren Begründung neue Kräfte hinzufügt, so scheint mir, daß das Nützlichkeitsprinzip daraus den meisten Vorteil zieht.

Sind aber, wie ich meine, die moralischen Gefühle nicht angeboren, sondern erworben, so sind sie deshalb nicht weniger natürlich. Es ist dem Menschen natürlich zu sprechen, zu denken, Städte zu bauen, den Boden zu bearbeiten, obgleich dies erworbene Fähigkeiten sind. Die moralischen Gefühle sind in der Tat nicht in dem Sinne ein Teil unseres Wesens, daß sie in einem merklichen Grade in jedem von uns vorhanden wären; dies ist wieder eine Tatsache, die auch von denen nicht geleugnet wird, welche am stärksten an ihren transzendenten Ursprung glauben. Gleich den anderen obenerwähnten Fähigkeiten ist die moralische nicht ein Teil unseres Wesens, sondern hat sich natürlich aus ihm entwickelt, gleich jenen in einem gewissen geringen Grade fähig, spontan hervorzutreten und durch weitere Ausbildung zu einer hohen Stufe der Entwicklung zu gelangen. Leider kann sie auch durch ausreichende Anwendung äußerer Beweggründe und die Kraft früh empfangener Eindrücke in jeder beliebigen Richtung ausgebildet werden: so daß es kaum etwas so Widersinniges und so Schädliches gibt, was nicht durch diese Einflüsse die Macht erhalten könnte, mit der ganzen Autorität des Gewissens auf die menschliche Seele zu wirken. Ein Zweifel, daß dieselbe Kraft durch dieselben Mittel dem Nützlichkeitsprinzip gegeben werden könnte, selbst wenn es nicht im Wesen des Menschen begründet ist, würde aller Erfahrung ins Gesicht schlagen.



Doch moralische Assoziationen, welche ganz und gar künstlich geschaffen sind, weichen bei fortschreitender geistiger Bildung vor der zersetzenden Kraft der Analyse; und wenn die Assoziation zwischen Pflichtgefühl und Nützlichkeitsprinzip ebenso willkürlich erscheinen sollte, wenn es in unserer Natur nicht eine vorherrschende Richtung, nicht eine mächtige Klasse von Gefühlen gäbe, mit welchen diese Assoziation übereinstimmt, welche sie als uns wesensverwandt empfinden lassen und uns veranlassen sie nicht nur in anderen zu fördern (denn hierzu haben wir überaus zahlreiche eigensüchtige Beweggründe), sondern auch in uns selbst zu pflegen — kurz, wenn es in uns nicht eine natürliche Grundlage für die Nützlichkeitsmoral gäbe, so könnte es wohl geschehen, daß auch diese Assoziation, selbst wenn sie durch Erziehung eingepflanzt wäre, fortanalysiert würde.

Aber diese Grundlage eines mächtigen natürlichen Gefühls i s t vorhanden, und sie ist es, welche die Stärke der utilitaristischen Moral ausmachen wird, wenn die allgemeine Glückseligkeit einmal als ethischer Maßstab anerkannt sein wird. Diese sichere Grundlage bilden die sozialen Gefühle der Menschen, der Wunsch nach Einheit mit unseren Mitmenschen, welcher bereits jetzt ein machtvolles Prinzip in der menschlichen Natur ist und glücklicherweise eines von denen, welche auch ohne besondere Einschärfung mit fortschreitender Kultur an Wirksamkeit zuzunehmen streben. Der soziale Verband ist einmal dem Menschen so natürlich, so notwendig und so eigentümlich, daß er nur unter außergewöhnlichen Umständen oder durch die Mühe willkürlicher Abstraktion sich anders als ein Glied eines sozialen Körpers denken kann. Und diese Assoziation wird in dem Maße fester und fester, als Menschen sich weiter von dem Zustand wilder Unabhängigkeit entfernen. Jede für das Bestehen eines sozialen Verbandes wesentliche Bedingung wird deshalb mehr und mehr ein unabtrennbarer Teil der Vorstellung eines jeden Menschen vom Zustand der Dinge, in welchen er hineingeboren ist und der die Bestimmung des Menschen ist. Gesellschaft zwischen Menschen, das Verhältnis von Herr und Sklave ausgenommen, ist aber offenbar nur möglich unter der Bedingung, daß dabei die Interessen aller berücksichtigt sind. Gesellschaft zwischen Gleichen kann nur in der Weise existieren, daß die Interessen aller in gleicher Weise beachtet werden. Da nun in allen zivilisierten Staaten ein jeder außer dem absoluten Monarchen mit seinesgleichen lebt, so ist er auch verpflichtet, mit allen auf diesem Fuße zu leben, und in jedem Zeitalter werden einige Fortschritte gemacht nach einem Zustande, in welchem es unmöglich sein wird, dauernd mit irgend einem anders zu leben. So wachsen die Menschen auf, unfähig, einen Zustand

völliger Mißachtung der Interessen anderer für sich als möglich zu denken. Sie empfinden es als eine Notwendigkeit, sich wenigstens der gröbsten Vergehungen zu enthalten und (wenn auch nur im Interesse der eigenen Sicherheit) in beständigem Protest gegen sie zu leben. Auch sind sie wirklich damit vertraut, gemeinsam mit anderen zu wirken und sich ein Gesamt-, nicht ein Einzelinteresse als den Zweck ihrer Handlungen vorzustellen. Solange sie mit anderen zusammenwirken, denken sie ihre Interessen als identisch mit denen anderer, wenigstens zeitweilig besteht das Gefühl, daß die Interessen anderer ihre eigenen sind. Nicht nur gibt jede Kräftigung der sozialen Bande und jedes gesunde Wachstum der Gesellschaft dem Einzelnen ein größeres persönliches Interesse daran, daß er bei seinen Handlungen die Wohlfahrt anderer berücksichtigt, er wird auch dazu geführt, seine G e f ü h l e mehr und mehr mit ihrem Wohl oder wenigstens mit einem höheren Grad der Rücksichtnahme auf andere in Einklang zu bringen. Er kommt wie instinktmäßig zu dem Bewußtsein, daß er ein Wesen ist, welches s e l b s t v e r s t ä n d l i c h auf andere Rücksicht zu nehmen hat. Das Wohl anderer wird für ihn ein Gegenstand, dem er natürlicher- und notwendigerweise seine Aufmerksamkeit schenken muß, so gut wie irgend einer der physischen Bedingungen unseres Daseins. In welchem Grade auch ein Mensch dies Gefühl besitzen mag, er ist durch die stärksten Beweggründe des Interesses und des Mitgefühls zugleich gedrängt, es an den Tag zu legen und nach allen seinen Kräften in anderen zu verstärken; und wenn er selbst nichts davon empfindet, so ist er so stark wie sonst jemand daran interessiert, daß andere es haben sollen. Deshalb werden die geringsten Keime dieses Gefühls ergriffen und ernährt durch die Ausbreitung des Mitgefühls und die Einflüsse der Erziehung, und es wird durch die mächtige Wirksamkeit äußerer Sanktionen von einem ganzen Gewebe verstärkender Assoziationen umgeben. Diese Art uns selbst und das menschliche Leben aufzufassen, wird mit fortschreitender Zivilisation mehr und mehr als natürlich empfunden werden. Dahin wirkt jeder Fortschritt in der Besserung der politischen Zustände, indem er die Quellen der Interessenkämpfe beseitigt und die aus gesetzlichen Vorrechten entspringenden Ungleichheiten zwischen Individuen oder Klassen ausgleicht, in denen der Grund liegt, daß die Glückseligkeit eines großen Teiles der Menschheit noch mißachtet werden darf. Mit zunehmender Entwicklung des menschlichen Geistes wachsen beständig die Einflüsse, welche schließlich dahin zielen, in jedem Individuum ein Gefühl der Einheit mit allen übrigen zu erzeugen — ein Gefühl, das in seiner höchsten Vollendung den Einzelnen nie für sich einen Vorteil denken



oder wünschen läßt, welcher nicht auch den anderen zu teil wird. Stellen wir uns nun vor, daß dies Gefühl der Einheit aller Menschen wie eine Religion gelehrt werde, daß die ganze Macht der Erziehung, der Einrichtungen und öffentlichen Meinung, so wie früher für die Religion, jetzt darauf gerichtet sei, jeden Menschen von Kindheit an aufwachsen zu lassen unter dem allseitigen Einfluß dieses Glaubensbekenntnisses und seiner praktischen Erfüllung, so wird niemand, denke ich, der dieses Ideal begreifen kann, die geringste Besorgnis empfinden, daß die letzte Sanktion des Nützlichkeitsprinzips nicht ausreichend sei. . . .

Es ist aber für die Menschen, welche schon das Gefühl von der bindenden Kraft der utilitaristischen Moral besitzen, nicht notwendig, auf jene sozialen Einflüsse zu warten, welche es zu einem für alle Menschen verbindlichen machen werden. Auf der verhältnismäßig niedrigen Stufe der Menschheitsentwicklung, auf welcher wir jetzt stehen, vermag niemand, jene volle Sympathie mit allen anderen zu empfinden, welche jeden wirklichen Zwist bei gemeinsamer Einrichtung des Lebens unmöglich machen würde; aber schon für den, in welchem das soziale Gefühl überhaupt nur entfaltet ist, ist es unmöglich, sich seine Mitmenschen als Gegner im Kampf um die Mittel der Glückseligkeit zu denken, so daß er ihnen Mißerfolg um seines Vorteils willen wünschen müßte. Die tiefwurzelnde Anschauung, nach der jedes Individuum sich selbst als ein geselliges Wesen denkt, läßt es zugleich als eines seiner natürlichen Bedürfnisse empfinden, daß zwischen seinen Gefühlen und Zwecken und denen seiner Mitmenschen Harmonie bestehen solle. Wenn Verschiedenheiten des Denkens und der geistigen Kultur es ihm unmöglich machen, viele ihrer jetzigen Gefühle zu teilen (ihn vielleicht veranlassen, diese Gefühle anzuklagen und zu tadeln), so muß er sich doch bewußt sein, daß sein wirklicher Zweck und die ihrigen sich nicht widerstreiten, daß er dem sich nicht widersetzt, was sie tatsächlich wünschen, nämlich ihr eigenes Wohl, daß er im Gegenteil es befördert. Dies Gefühl ist in den meisten Individuen viel schwächer als die selbstsüchtigen Gefühle, und es fehlt ihnen oft ganz, aber für diejenigen, welche es besitzen, hat es alle Eigenschaften eines natürlichen Gefühls. Es stellt sich ihrem Empfinden nicht als ein anerzogener Aberglaube oder als ein durch die Gewalt der Gesellschaft despotisch auferzwungenes Gesetz dar, sondern als etwas, ohne das sie nicht leben können. Diese Überzeugung ist die letzte Sanktion des Moralprinzips der größtmöglichen Glückseligkeit. Sie ist es, welche Menschen von wohlentwickelten Gefühlen mit und nicht entgegengesetzt den äußeren Beweggründen der Fürsorge für andere handeln läßt, welche durch die von mir sogenannten äußeren Sanktionen hervorgerufen werden.

Und wenn solche fehlen oder in einem entgegengesetzten Sinne wirken, so trägt jene Überzeugung doch in sich eine machtvolle, innerlich bindende Kraft, welche der Empfindungsfähigkeit und der geistigen Höhe eines Menschen entspricht; denn außer denen, welchen moralisches Empfinden ganz fehlt, wird es kaum jemand über sich gewinnen, seinen Lebensplan auf den Grundsatz zu bauen, daß auf andere nur insofern Rücksicht zu nehmen sei, als das eigene Interesse dazu nötigt.

Die Philosophie John Stuart Mills (1806-1873) trägt den typischen Charakter des englischen Denkens an sich, wie es durch die Lesestücke aus Bacon, Locke, Berkeley, Hume bereits vertreten ist. Die Grundlage aller Erkenntnis ist für M. wie für seine Vorgänger die Erfahrung. In seiner Logik (1843) hat er sich besonders um die Lehre von der Induktion verdient gemacht, er versucht den Weg aufzuzeigen, auf dem wir durch planmäßige Beobachtung und Sammlung einzelner Tatsachen (Induktion) zu immer höheren Verallgemeinerungen, d. h. zum wissenschaftlichen Erkennen emporsteigen. Der Satz von der Gleichförmigkeit des Naturlaufs ergibt sich ihm dabei als höchst erreichbare Verallgemeinerung und damit zugleich als die Grenze unseres Erkennens. Hier tritt die Verwandtschaft der M.schen Lehre mit dem Positivismus Comtes hervor, welcher ihn auch beeinflußte.

Entsprechend diesen theoretischen Ansichten verzichtet M. in seiner Ethik auf die transzendente Begründung und Zielsetzung des Sittengesetzes: die psychologische Analyse des moralischen Bewußtseins (vgl. 279 1 ff.) endigt bei einem nicht mehr zu zerlegenden, als Tatsache gegebenen Gefühl, und die Norm für das menschliche Handeln wird gesucht in der Richtung auf ein diesseitiges, allgemeinmenschliches Kulturideal. Natürlich gegeben ist nun für den Menschen das Bedürfnis, Lust zu suchen und Unlust zu vermeiden, das Ziel seines Handelns ist deshalb Erreichung der Lust, d. h. Glückseligkeit. Doch wenn Epikur, von derselben Grundlage ausgehend, in der Gewinnung individueller Glückseligkeit die Aufgabe sah, erblickt sie M., im Anschluß an Bentham (1748—1832) und unter noch stärkerer Betonung der sozialen Verpflichtung des Individuums als dieser, in der größtmöglichen Glückseligkeit aller Menschen. „Die Lehre, welche als die Grundlage der Moral das Prinzip der Nützlichkeit (Utilitarismus) oder der größten Glückseligkeit annimmt, hält dafür, daß Handlungen in dem Grade recht sind, als sie auf Förderung der Glückseligkeit abzielen, und unrecht, insofern sie das Gegenteil der Glückseligkeit bezwecken." Bei der Abschätzung der von unseren Handlungen zu erwartenden Lust ist der Unterschied der niederen und der höheren Gefühle zu beachten, die Erfahrung der edleren Genüsse wird den Menschen stets wieder zu ihnen führen. So ergibt sich als Ideal ein „Dasein soweit als möglich frei von Leid und so reich als möglich an Genüssen nach Quantität und Qualität zugleich". Die Richtschnur der Moral ist demnach „der Inbegriff der Regeln und Vorschriften für menschliches Verhalten, durch deren Befolgung eine Existenz, wie sie beschrieben wurde, in der größtmöglichen Ausdehnung



allen Menschen gesichert wird, und nicht nur diesen allein, sondern, soweit die Natur der Dinge es zuläßt, auch für die Gesamtheit der empfindenden Wesen".

M.s gesammelte Schriften erschienen im Jahre 1873, eine deutsche Übersetzung gab Th. Gomperz 1869 ff. heraus, unser Lesestück ist entnommen der Schrift „Utilitarism", welche zuerst 1861 in „Frasers Magazin", als Buch 1863 erschien. Die Übersetzung in den „Gesammelten Werken" Bd. I rührt von A. Wahrmund her, an sie schließt sich unser Text, von mannigfachen Änderungen abgesehen, an. Zu weiterer Orientierung können die mehrfach genannten Lehrbücher der Geschichte der Philosophie dienen und außerdem: S. Saenger, „John Stuart Mill. Sein Leben und Lebenswerk". Stuttgart 1901 (Frommanns Klassiker der Philosophie, Bd. XIV). Als anregende Lektüre sei empfohlen M.s Schrift über die Freiheit (Übersetzung in Reclams Universalbibliothek).

276 13. Assoziationen sind Verbindungen, welche zwischen den Inhalten von im Bewußtsein zusammen auftretenden seelischen Vorgängen unwillkürlich oder willkürlich hergestellt werden. So verbindet sich z. B. das Erlebnis eines besonders schweren Gewitters mit der Vorstellung des Ortes, wo es stattfand. Die Elemente einer solchen Verknüpfung haben die Tendenz einander gegenseitig hervorzurufen; sehe ich den betreffenden Ort wieder, so erinnere ich mich an das Gewitter, erlebe ich ein ähnlich schweres Gewitter, so stellt sich die Erinnerung an jenen Ort wieder ein. Diese Funktion unseres Bewußtseins spielt bei allem Lernen eine große Rolle und wird benützt, um das Kind sprechen zu lehren, indem z. B. eine Verbindung zwischen dem Gesichts- und dem Gehörseindruck „Hund" hergestellt wird. Eine strenge Gesetzmäßigkeit wird durch solche Verknüpfungen nicht hergestellt, wie das Vergessen zeigt. Die Innigkeit der Assoziation wächst mit der Häufigkeit der Wiederholung derselben Vorstellungsverknüpfungen und dem Interesse, das sich an sie heftet. Außerordentlich fest sind deshalb die Assoziationen, welche uns von Kindheit an übermittelt werden, z. B. Achtung vor Eltern, nationales, religiöses Gefühl etc. Dadurch, daß in Jahrtausende währender Überlieferung jeder Generation von der vorhergehenden bestimmte Vorstellungen mit bestimmten Gefühlen verbunden übermittelt werden, wird diese Vereinigung schließlich eine unlösliche, ihr besonderer Anlaß und ihre Elemente sind nicht mehr zu erkennen; ein Sittengebot, das aus den Bedingungen, unter denen eine bestimmte Gesellschaft lebte, sich als zweckmäßig ergab und deshalb von ihren Gliedern freiwillig oder gezwungen befolgt wurde, erscheint als unbedingt wertvoll, nachdem jene Zwecke längst vergessen sind. Der späteren Analyse des moralischen Empfindens sind so große Schwierigkeiten gesetzt, es ist unmöglich, das natürliche Gefühl des Menschen von den Einflüssen der Kultur losgelöst aufzuzeigen. Diese Betrachtung führt zu der Einsicht in die jeweilige Bedingtheit, die Relativität aller menschlichen Wertbestimmungen. Vgl. dagegen das zweite Lesestück aus Kant (S. 191—202). — Das Assoziationsprinzip ist besonders von G. Th. Fechner für die Ästhetik fruchtbar gemacht worden in seiner Vorschule der Ästhetik 2. Aufl. 1897, es spielt in der modernen Psychologie überhaupt eine große Rolle. Vgl. Th. Ziehen, Leitfaden der physiologischen Psychologie, 8. Aufl., 1908.

276 30. Es stehen sich hauptsächlich die empiristische und die aprioristische (transzendente) Theorie gegenüber. In Bezug auf die erstere vgl. das zu 276 13 Gesagte. Besonders charakteristisch wird sie vertreten von Paul Rée in seinem Buche „Die Entstehung des Gewissens", Berlin 1885. Dort heißt es z. B. auf S. 181: „jede Kulturstufe stempelt zu Tugenden die Eigenschaften, zu Pflichten die Handlungen, deren sie bedarf". Die aprioristische Theorie kann der Leser aus der zu 198 31 zitierten Kantstelle kennen lernen und aus Rousseaus *Emile* (*Profession de foi du vicaire savoyard*): *„Conscience! conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu! c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions, sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs, à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe."*

277 9. Transzendent = über die Grenze möglicher Erfahrung hinausgehend.

279 25. Vgl. S. 34 29 ff.

282 7. Diesen Standpunkt eines rücksichtslosen Egoismus vertritt in Platos Dialog Gorgias (Kap. 46) der Sophist Kallikles. Es heißt dort: „Wie sollte ein Mensch glückselig sein können, der eines anderen Diener ist? Um es frei herauszusagen: Für den, der richtig leben will, ist es von Natur schön und recht, seine Begierden sich möglichst steigern zu lassen. Nicht soll er sie zurückhalten, sondern kühn und klug genug sein, um ihnen, so groß sie auch sind, sich hingeben und Sättigung seiner Gelüste erlangen zu können. Doch dessen, glaube ich, sind die meisten nicht fähig, und sie tadeln solche Menschen, weil sie sich ihrer eigenen Schwäche schämen und sie zu verbergen suchen. Ein schrankenloses Wollen nennen sie Schwäche, um die von Natur Edleren einzuzwängen, und weil sie selbst ihren Lüsten keine Befriedigung verschaffen können, so preisen sie aus Unmännlichkeit die Besonnenheit und die Gerechtigkeit. Was wäre wohl für die, welche als Söhne von Königen geboren wurden oder aus ursprünglicher eigener Kraft Macht und Herrschaft sich gründeten, unschöner und häßlicher als Besonnenheit? Während sie alle Güter der Welt frei genießen könnten, setzten sie sich selbst des großen Haufens Gesetz, Regel und Tadel als Herrn. Sind sie nicht durch diese schöne Gerechtigkeit und Besonnenheit machtlos geworden, so daß sie ihren Freunden nicht mehr zuwenden können als ihren Feinden, obgleich sie Herrscher im eigenen Staate sind? So lautet die Wahrheit: Lebensgenuß und schrankenloses freies Wollen, wenn sie aus wirklicher Kraft entspringen, sind Tugend und Glückseligkeit, jenes andere ist Ziererei, widernatürliche Satzung, leeres Geschwätz und nichtsnutziges Zeug." In neuerer Zeit hat Max Stirner (1806—1856) dieser Lehre in seinem Buch „Der Einzige und sein Eigentum" (1845) folgenden Ausdruck gegeben: „Ich bin zu allem berechtigt, dessen ich mächtig bin, nur zu dem nicht, was ich nicht mit freiem Mute tue." Auch an Nietzsches „Herrenmoral" sei erinnert. Menzer.

---

XXII.

# Fechner.

## Die Grundansicht.

Erfahrungsmäßig haben wir von dem, was existiert, nur das, was davon in unser Bewußtsein fällt, nur unser Empfinden, Fühlen, Denken, Wollen.

Das Bewußtsein ist Tatsache, seine Einheit ist Tatsache, sein Inhalt ist Tatsache, das Verhältnis seiner Einheit und seines Inhaltes ist Tatsache; alles das ist in uns aufzeigbar, und wie es aufzeigbar ist, so ist es; außerhalb des Bewußtseins, hinter dem Bewußtsein ist nichts aufzeigbar.

Das Bewußtsein in seiner Einheit und mit seinem Inhalt nehmen, wie es ist, ist die reinste, unmittelbarste Erfahrung, die wir vom Existierenden machen können. Das Bewußtsein ist ein Sein, das weiß, wie es ist, und ganz so ist, wie es weiß, daß es ist. Weiter aber gibt es kein Sein, von dem sich dasselbe sagen ließe. Hier findet erfahrungsmäßige Identität von Sein und Wissen statt.

Nach direkter Erfahrung gibt es überhaupt nichts als Bewußtsein, Bewußtseinseinheit, Bewußtseinsinhalt und Abstrakta aus dem, was des Bewußtseins oder im Bewußtsein ist, gewonnen mit Bewußtsein, die wieder ins Bewußtsein fallen. Aus dem Kreise des Bewußtseins ist, so weit direkte Erfahrung reicht, nicht herauszukommen. Erfahrung selber ist eine Sache des Bewußtseins. Auf Erfahrung pochen, ohne auf diese Grunderfahrung zu pochen, heißt, auf ein Blech in der Luft pochen.

Doch hat der Mensch Gründe, über das hinaus, was von der Existenz in sein Bewußtsein fällt, auch an etwas darüber Hinausliegendes, an eine Außenwelt zu glauben, und zu den inneren, den subjektiven, Gründen, die an seinem Bewußtseinsinhalt gewirkt haben, auch äußere objektive Gründe, die daran mitgewirkt haben, anzunehmen. Niemand kann dabei stehen bleiben, daß bloß sein Bewußtsein von dem, was existiert, existiere.

Denn das Bewußtsein, indem es seines Inhalts inne wird, wird auch im unmittelbaren Gefühle zugleich inne, daß nicht alle Bestimmungen dieses Inhaltes aus dem vorgegebenen Inhalt kommen; der praktische Gesichtspunkt nötigt den Menschen, an eine Außenwelt zu glauben, um seine Handlungen darauf zu richten; dazu tritt die historische Übereinstimmung aller Zeiten und Völker.

Trotzdem also, daß wir von der gesamten Existenz nur das, was davon in unser Bewußtsein fällt, haben, ist doch das nicht die Frage, ob wir noch etwas über unser Bewußtsein hinaus Existierendes anzunehmen haben; sondern was das ist, was wir darüber hinaus anzunehmen haben.

Es stehen zwei Möglichkeiten, und gründlich gefaßt, nur zwei Möglichkeiten offen, zwei Wege des Gedankens, deren einer in den Hades, der andere in das Licht führt. Man sollte sich wohl klar machen, daß es nur diese zwei Wege gibt, und, statt unklar zwischen ihnen zu schwanken oder jeden halb zu gehen, sich zwischen ihnen entscheiden und konsequent bis zu den letzten Konsequenzen gehen, nachdem man auf jeden einen klaren Blick getan.

Der eine Gedanke ist der, daß es außer dem, was wir von den Dingen in unserem Bewußtsein tragen, außer unserem Empfinden, Fühlen, Dichten, Denken, Wollen, nicht nur außer unserem, außer dem Bewußtsein überhaupt ein dunkles unerkennbares Ding an sich oder eine Vielheit solcher Dinge gebe, die in das Bewußtsein hinein das erzeugen, was es von den Dingen hat, oder auch durch ihre Wechselwirkung das Bewußtsein selbst erzeugen; und noch etwas ganz anderes sind, als alles, was es davon hat.

Zumeist wird das dunkle Ding oder werden die dunklen Dinge als etwas Festes hinter der Veränderlichkeit, als etwas Einfaches hinter der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen selbst dunkel vorgestellt. Die Seele selber sei an sich ein unveränderliches einfaches Wesen, das hinter den veränderlichen Erscheinungen des Bewußtseins verborgen stecke, sich selbst nach diesem seinem Wesen nimmer erkennend; vielmehr sei das hellste Bewußtsein bloß der hellste Schein am ewig rätselhaften, sich selber dunkeln Seelenwesen.

Das ist der eine Gedanke.

Der andere Gedanke ist der, daß es außer unserem Bewußtsein noch anderes Bewußtsein, über alles Einzelbewußtsein noch weiteres und höheres Bewußtsein und weiteren und höheren Bewußtseinsinhalt gibt, ein Bewußtsein, welches nach seiten dessen, womit es unser Einzelbewußtsein übersteigt und überreicht, das Äußerliche, wovon unser Bewußtsein bestimmt wird, darstellt, und alles Einzelbewußtsein durch



Gemeinsamkeiten und Wirkungsbeziehungen verknüpft, von welchen die höchste Einheit der letzte Knoten ist.

Der erste Gedanke führt abseits von aller Erfahrung und allem, was nach Erfahrung vorstellbar und durch Erfahrung bewährbar ist, ins Dunkel, weil wir von dem Dinge oder den Dingen an sich hinter dem Bewußtsein und ihrer Wirkung auf das Bewußtsein oder ihrer bewußtseinserzeugenden Wirkung in der Tat weder eine Erfahrung noch eine Vorstellung nach Erfahrung, noch die Aussicht einer Aufklärung durch Erfahrung haben; der zweite führt aus dem Lichte der gemeinen Erfahrung nur in ein höheres Licht, sofern unser eigenes an sich lichtes Bewußtsein mit seinen immanenten Bestimmungen, Verhältnissen, Gesetzen uns den Anhalt zum Gedanken an anderes, an allgemeineres, weiteres, höheres und lichteres Bewußtsein und Mittel des Schlusses darauf bietet.

Ohnehin glaubt die Welt an Gott über allem Einzelbewußtsein und hat historische, theoretische und praktische Gründe, daran zu glauben. Alles dunkle Ding aber wird müßig, wenn sie recht an Gott glaubt, ja der rechte Glaube an Gott ist eben der, der das dunkle Ding müßig macht, indem er als eine Wirkung des Gottes über uns hinaus in uns hinein betrachtet, was man als eine Wirkung der dunkeln Dinge hinter uns und Gott betrachten möchte, indem er in Gott durchsichtig findet, was im dunkeln Dinge dahinter undurchsichtig bliebe; wogegen der rechte Glaube an das dunkle Ding oder die dunkeln Dinge hinter dem Bewußtsein Gott müßig oder selbst zum dunkeln Dinge macht; denn das dunkle Ding ist dann der Grund und Schöpfer dessen, was erscheint. Wenn man aber ein göttliches Bewußtsein über den Erscheinungen und die dunkeln Dinge hinter den Erscheinungen zusammen haben will, so hat man zwei Halbe und kein Ganzes.

Wunderlich, daß der heutige Idealismus gerade das, was der größte Vorzug des Idealismus ist, keine dunkeln Dinge hinter den Erscheinungen zu brauchen, preisgibt, und alle Tiefe in den dunkeln Dingen sieht.

Der Begriff vor dem Denken, das Nichts, das Sein, das Absolute, das Wesen, was hinter den Erscheinungen als Grund derselben stecken, sich zur Natur, zum bewußten Geiste erst aufheben soll, was sind sie als dunkle Dinge? Die Monaden, die andere hinter den Bewußtseinseinheiten noch suchen, was sind sie als dunkle Dinge? Aber auch die Materie der Materialisten hinter den Erscheinungen der Dinge, was ist sie anders als ein dunkles Ding? Keins dieser dunkeln Dinge hat uns die an sich bestehende Klarheit des Bewußtseins klarer gemacht oder erklärt, sondern jedes, dunkel wie es selbst ist, nur verdunkelt.

Hienach werfe ich die dunkeln Dinge beiseite und stelle, ohne die

Mittelglieder des Schlusses überall anzuführen, folgende Sätze und Gesichtspunkte auf:

Es gibt eine allgemeinste und höchste Bewußtseinseinheit, die göttliche; es gibt ihr untergeordnete und in ihrer gemeinsamen Unterordnung einander nebengeordnete Bewußtseinseinheiten, wozu die menschlichen gehören; es gibt auch noch uns übergeordnete, Gott untergeordnete Bewußtseinseinheiten.

Die Einheit des höchsten Bewußtseins übersteigt alle niederen Bewußtseinseinheiten, und stellt eine Verknüpfung, ein Band zwischen ihnen her, dessen sie sich bewußt ist, indem das Inbegreifen im Bewußtsein zugleich das Band des Inbegriffenen ist, wogegen die niedern Bewußtseinseinheiten sich des Inbegriffenseins in der höheren und höchsten nicht unmittelbar bewußt sind, vielmehr jede nur um das unmittelbar weiß, was sie selbst begreift.

Vor, außer, über, hinter, nach dem allgemeinsten und höchsten Bewußtsein und seinem Inhalt, zu dem unser Bewußtsein gehört, ist nichts zu finden. Was weder in unser noch ein anderes, noch höheres oder höchstes Bewußtsein fällt, davon mag man reden; aber es wird eben nur die Rede davon sein. Nur eine unendliche Möglichkeit kommenden Bewußtseins und Wirklichkeit anderen Bewußtseins besteht hinter jedem jetzigen und jedem einzelnen Bewußtsein; aber auch diese Möglichkeit besteht nicht außer dem Bewußtsein, sondern nur als Abstraktum aus Tatsachen des Bewußtseins, hat nur Bedeutung für das Bewußtsein und wäre nichts vor und außer dem Bewußtsein. Alles Dunkel, was man in das Ding hinter dem Bewußtsein verlegt, besteht nur in dem Dunkel des Bewußtseins über das, was nicht Inhalt seiner Gegenwart, sondern eines kommenden oder andern Bewußtseins ist.

Eine Außenwelt gibt es nur für das endliche, nicht für das unendliche Bewußtsein; und diese Außenwelt ist nichts dem Bewußtsein Fremdes, sondern nur das Weitere und Höhere dessen, was jedes Einzelbewußtsein in sich hat; und das Einzelbewußtsein trägt seinerseits zur Fülle und zu den Stufen dieses Weiteren und Höheren bei.

Im Bewußtsein gibt es nach Erfahrung einen steten Fluß, Wechsel, eine ewige Veränderung dessen, was darin erscheint. Doch zerfließt die Welt nicht in ein haltungsloses Gewirr und Getriebe von Erscheinungen, weil die höchste unveränderliche Einheit des Bewußtseins das Band aller hineinfallenden Erscheinungen bleibt, weil dieses Bewußtsein sich in untergeordnete beharrliche Einheiten gliedert, weil es in der Veränderlichkeit der Erscheinungen beharrliche Verhältnisse gibt, weil ihr Wechsel durch feste Gesetze beherrscht wird, weil unverrückbare Haltpunkte und Zielpunkte darin sichtbar sind.



Da haben wir genug des Festen, wozu nun noch ein dunkles festes Ding dahinter? Was fest in sich, braucht nicht auf Festes aufgeklebt zu werden.

Das Höchste und Letzte von allem, in allem, über allem bleibt immer die höchste Einheit des Bewußtseins. Sie ist das wahrhaft Ewige, Unveränderliche, Eine, sich immer Gleiche, durch allen Wechsel, in allem Wechsel und aller Mannigfaltigkeit sich Betätigende, und doch nicht fähig, sich ohne Wechsel und Mannigfaltigkeit zu betätigen. Sie ist der Nagel, an dem die Welt hängt, und hinter dem man nicht nach einem neuen Nagel und neben dem man nicht nach anderen Nägeln suchen sollte. Unter der höchsten Einheit aber verknüpfen sich die besondern Kreise von Erscheinungen in besondern Einheiten und feste Gesetze greifen hindurch.

Gesetz ist ein großes Wort, nach seinem Werte wohl erkannt im Staate, in der Naturwissenschaft, doch wenig in der heutigen Philosophie. Daß sie durch Begriffe statt durch Gesetze regieren will, ist die Hauptursache ihres Verfalles.

Hinter dem Staate gibt es kein festes dunkles Ding, an dem seine Festigkeit hinge, wodurch steht er so fest? Durch das Gesetz, solange nur das Gesetz selbst fest steht. Die Gesetze der Dinge, das heißt des Zusammenhanges der Erscheinungen der Dinge, stehen aber ewig fest. Wozu bedarf es also noch des festen Dinges hinter den Erscheinungen? Kann es etwa das Gesetz machen oder entbehrlich machen oder erklären? Gesetz ist aber selbst nur etwas Gedankenmäßiges, mit Bewußtsein abstrahierbar aus dem Inhalt des Bewußtseins, und darin selbst, daß es daraus abstrahierbar ist, beweisend, daß es eine Sache des Bewußtseins ist.

Wie wird sich dieser Mensch morgen benehmen? Frage, wie er sich heute benimmt, gestern und vorgestern und seit seiner Geburt benommen hat. Sieh zu, ob du ein Gesetz in den Handlungen des Menschen entdecken kannst. Was du vom Menschen erraten kannst, wirst du nach seinem Gesetz erraten, oder du wirst nichts erraten.

Aber freilich wird kein Gesetz reichen, vom Menschen, noch weniger, von Gott alles zu erraten. Gesetz ist ein großes Wort; aber Freiheit ist auch ein großes Wort; und indes das Gesetz alles beherrscht, läßt es einen unbestimmbaren Rest als Freiheit, der doch nicht wider die Gesetze läuft, sondern nur über alle Gesetze hinausläuft; die Gesetze im selben Sinne überreicht, wie Unendliches alles Endliche überreicht.

Das Gesetz ist nicht ein Deus ex machina, sondern die machina im Deus. Aber Gott ist noch über die machina.

Wer die Gesetze der Verknüpfung und des Ganges der Erscheinungen

kennt, weiß alles, was der Weiseste von den Gründen des Geschehens wissen kann; nur daß alle Gesetze, zu deren Kenntnis er es bringen kann, die Gründe des Geschehens nicht erschöpfen werden, und daß es außer den Gründen auch noch Zwecke zu betrachten gilt.

Auf alle Kausalfragen: warum? ist mit dem Gesetze zu antworten; oder zu sagen, ich weiß es nicht. Woher, warum aber das Gesetz? Wer eine Antwort darauf hat, sage sie. Aber ob er eine Antwort hat oder nicht, so bleiben die Gesetze der Dinge Tatsache, unberührt von der Ungewißheit über das Wesen dieser Tatsache.

Wie es nichts Festes in der Welt gibt, außer dem, was im Bewußtseinsinhalt unveränderlich besteht, gibt es kein *Wesen* der Dinge außer dem, was sich unveränderlich darin bedingt.

Was unveränderlich oder gesetzlich so zusammenhängt, daß man eins nur nach Maßgabe haben kann, als man auch das andere hat oder haben kann, ist Sache desselben Wesens, und dieser Zusammenhang der feste Kern, das Wesentliche des Wesens.

In diesem Sinne nennen wir Gott, das höchste Bewußtsein, mit Recht das höchste Wesen; weil in der Einheit seines Bewußtseins alles sich bedingend zusammenhängt, was es von Erscheinungen der Dinge, und also auch von Dingen, die selbst nur Erscheinungszusammenhänge sind, gibt.

Nachdem aber Gott das höchste Wesen über allen Dingen ist, bedürfen wir keiner dunkeln Wesen mehr hinter den Erscheinungen der Dinge.

Von dem, was wir *Seele*, *Geist* nennen, ist erfahrungsmäßig nichts aufzeigbar und besteht nichts, als ein durch eine Bewußtseinseinheit verknüpfter Zusammenhang und Auseinanderfluß von Erscheinungen, die ich *Selbsterscheinungen* nenne, sofern jede Bewußtseinseinheit der anderen gegenüber solche nur für sich selber hat. Indes sie aber der anderen gegenüber solche nur für sich selber hat, trägt sie, untergeordnet unter die höchste Bewußtseinseinheit, solche zur Fülle von deren Selbsterscheinungen bei.

Der Zusammenhang und die Auseinanderfolge der Seelen- oder Selbsterscheinungen steht unter psychologischen Gesetzen. Was kann ein dunkles Ding, der Name Monade, einfaches reales Wesen zur Erklärung der Einheit oder der Gesetze der Seelenerscheinungen helfen?

Von dem, was wir *Körper* nennen, ist erfahrungsmäßig nichts weiter aufzeigbar und besteht nichts, als ein Zusammenhang und Auseinanderfluß von Erscheinungen, der solidarisch für verschiedene Seelen, Bewußtseinseinheiten zugleich besteht (sofern verschiedene zugleich



denselben Körper sehen, fühlen können), indem er so zwischen ihnen durchgreift, daß mit der Wirklichkeit und Möglichkeit gegebener Erscheinungen, welche ein Körper für eine Seele darbietet, zugleich damit zusammenhängende Wirklichkeiten und Möglichkeiten für andere Seelen gesetzt sind. Damit ist uns das *objektive*, *äußere* Dasein des Körpers charakterisiert. Die aus diesem Erscheinungszusammenhange abstrahierte konstante Quantität der Materie ist nur der Ausdruck einer konstanten Möglichkeit der Wiederkehr äußerer Erscheinungen von gegebener quantitativer Bestimmtheit. Der Zusammenhang und Auseinanderfluß der sogenannten äußeren Erscheinungen ist beherrscht durch die Naturgesetze. Was können dunkle Dinge dazu helfen?

Nichts weiter ist überhaupt vom objektiven Dasein der ganzen Körperwelt erfahrungsmäßig aufzuzeigen, nichts zu erschließen, als jener solidarische, durch erfahrungsmäßige Gesetze beherrschte Zusammenhang von Erscheinungen, der für mehr als *eine* Bewußtseinseinheit zugleich besteht; wir haben also auch nach Erfahrung keinen Grund, etwas weiter von der Körperwelt als existierend anzusehen.

Nicht die einzelnen körperlichen Erscheinungen in einzelnen Seelen bilden die Körperwelt, aber der über alle Einzelseelen hinausreichende, in der größten Seele begründete Zusammenhang dieser Erscheinungen, nicht nur nach ihrer ganzen Wirklichkeit, sondern nach ihrer ganzen gesetzlich begründeten Möglichkeit.

— — — — — — — — — — — — — — — —

Erfahrungsmäßig gehört zum Dasein jeder Seele ein für die äußere Erscheinung geschaffener Körper, vermöge dessen die Seele mit anderen Seelen in Beziehung steht, und eingeht und eingreift in das allgemeine Leben und Weben, was über alle einzelnen Geister hinaus im höchsten Geiste statt hat.

Anders ausgedrückt: die Möglichkeit eines Zusammenhanges von Selbsterscheinungen hängt solidarisch zusammen mit der Möglichkeit eines Erscheinungszusammenhanges für andere.

Insofern man den Zusammenhang der geistigen oder Selbsterscheinungen ebenso für sich auffassen kann, wie den der körperlichen äußeren Erscheinungen, und beide Zusammenhänge ihren besondern Gesichtspunkt und ihre besonderen Gesetze haben, kann man auch von einem Wesen des Geistes und einem Wesen des Körpers besonders sprechen. Insofern aber beide Zusammenhänge nach einem Verhältnis der Wechselbedingtheit und Forderung solidarisch zusammenhängen, kann man ihnen auch ein gemeinsames Wesen unterlegen, und den Körper die Seite der äußern Erscheinung, die Seele die Seite der Selbsterscheinung dieses Wesens nennen.

Hiermit tritt man nicht aus dem Kreise der Erfahrungen und der gestatteten Freiheit der Definitionen hinaus.

Das identisch gemeinsame Wesen des Körpers und der Seele ist eben nichts anderes als die solidarische Wechselbedingtheit der Selbsterscheinungen der Seele und der äußeren Erscheinungen des Körpers. Eins läßt sich ohne das andere nicht haben, etwas dahinter nicht zeigen, nicht finden.

Hiernach ist also der letzte Grund des Zusammenhanges von Leib und Seele kein anderer, als der letzte Grund des Zusammenhanges, den Leib und Seele jedes für sich selber haben. Jedes für sich repräsentiert einen Erscheinungszusammenhang, der nur in einer höchsten, allgemeinen Bewußtseinseinheit möglich und wirklich ist, und dasselbe gilt von dem Zusammenhange beider Zusammenhänge.

Für die Kenntnis der Gesetze, nach denen Leib und Seele zusammenhängen, ist noch wenig geschehen; sie aufzusuchen wird nützlicher sein, als der Streit zwischen Idealismus und Materialismus. Ich nenne die Lehre davon P s y c h o p h y s i k.

Das allgemeinste Gesetz ist dieses: daß nichts im Geiste bestehen, entstehen, gehen kann, ohne daß etwas im Körper mit besteht, entsteht, geht, was seine Wirkungen und Folgen in den Umkreis und die Zukunft der Körperwelt hinein erstreckt. Man kann es kurz so ausdrücken, daß alles Geistige seinen Träger oder Ausdruck in etwas Körperlichem und hierdurch seine weiteren Wirkungen und Folgen im Körperlichen hat.

Denn obzwar jede der höchsten untergeordnete Bewußtseinseinheit einen Erscheinungszusammenhang für sich hat, den sie mit keiner andern teilt, steht jeder Zusammenhang der Selbsterscheinungen doch so mit dem allgemeinen Erscheinungszusammenhange in Beziehung, daß auch nicht das Kleinste in einer Seele geschehen kann, ohne daß es in den allgemeinen Erscheinungszusammenhang eingreift, der für alle Seelen und zwischen allen Seelen in der höchsten und durch die höchste Seele besteht.

— — — — — — — — — — — — — — — — —

Ein anderes Grundgesetz ist dieses, daß das Geistige den Charakter relativer Einheit oder Einfachheit gegen das Körperliche trägt, was als dessen Ausdruck anzusehen ist; sofern nicht nur jede Bewußtseinseinheit wesentlich an einen ganzen Zusammenhang und Auseinanderfluß des Körperlichen, sondern auch jede einheitliche Bewußtseinsbestimmung, die einfachste Empfindung sogar, an solchen unmittelbar gebunden ist, und umgekehrt die körperliche Zusammenstellung und Auseinanderfolge, die sich mit einer Bewußtseinseinheit verknüpft, nicht ohne solche bestehen kann. (Vergleiche das 37. Kapitel der Elemente der Psychophysik.)

Dies kann man durch den Ausdruck repräsentieren, daß der Geist das verknüpfende Prinzip der körperlichen Zusammenstellung und Auseinanderfolge ist. Doch soll damit eben nichts als jenes gesetzlich faktische Verhältnis bezeichnet sein.



Gustav Theodor Fechner (1801—1887) hat die endgültige Zusammenfassung seiner Weltanschauung in einem Buch gegeben, das sich betitelt „Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht“ (1879). Auf dieses Werk werden wir in den Erläuterungen mehrfach zurückgreifen. Als Lesestück haben wir indessen einen Abschnitt aus dem Büchlein „Über die Seelenfrage“ gewählt, das aus F.s bester Zeit (1861) stammt und die entscheidenden Fragen mit großer Frische behandelt. Benutzt wurde die von Eduard Spranger besorgte und von Friedrich Paulsen mit einem Geleitwort versehene 2. Auflage (Verlag von Leopold Voß, Hamburg und Leipzig 1907). Eine gute Darstellung von F.s Leben und Denken ist 1896 aus der Feder von Kurd Laßwitz erschienen (Frommanns „Klassiker der Philosophie“ Bd. I); inhaltreich ist auch die Rede, die W. Wundt am hundertjährigen Geburtstag des Philosophen gehalten und (bei Wilh. Engelmann in Leipzig) veröffentlicht hat.

Die in F. verkörperte allgemeine Richtung des Denkens ist dadurch gekennzeichnet, daß sie zwar zu höchsten Prinzipien emporstrebt, aber niemals die Berührung mit der Erfahrung und namentlich mit den Feststellungen der Naturwissenschaft verliert. Diese „induktive Metaphysik“ besitzt in ihren Hauptgedanken große Ähnlichkeit sowohl mit alten animistischen und mythologischen Vorstellungen als auch mit der romantischen Naturphilosophie eines Schelling; in ihrer Begründung und Ausführung waltet jedoch der Geist strenger Wissenschaftlichkeit, so daß eine eigentümliche Mischung von Exaktheit und Mystizismus entsteht. In der Mitte dieser Philosophie stehen die großen Probleme Gott und Welt, während die geistigen Gebilde wie Sprache, Recht und Staat weder in ihrer Besonderheit voll erkannt noch in ihrer Bedeutung hinreichend gewürdigt werden. Auch in unserem Lesestück, das ein getreues, obwohl stark verkleinertes Bild des Ganzen bietet, treten Natur und Religion als die Angelpunkte des F.schen Nachdenkens hervor.

284 10. Entgegenstehende Ausführungen über diesen Begriff z. B. in der „Kritik der reinen Erfahrung“ von R. Avenarius (2. Aufl. Leipzig 1907).

286 6. Vgl. S. 222 die Anmerkung zu 215 22.

286 35. Dieser Gedanke heißt bei F. die Nachtansicht, denn er verwandelt die an sich seiende (unabhängig vom Menschen betrachtete) Welt in ein dunkles, nächtiges Etwas. Zur Erläuterung diene folgende Stelle aus dem Buch „Die Tagesansicht“ (2. Aufl. 1904, S. 4): „Was wir der Welt um uns abzusehen, abzuhören meinen, es ist alles nur unser innerer Schein, eine Illusion, die man sich loben kann wie ich's noch jüngst gelesen; bleibt aber eine Illusion. Licht und Ton in der äußeren, von mechanischen Gesetzen und Kräften be-

herrschten, zum Bewußtsein noch nicht durchgedrungenen Welt über die organischen Geschöpfe hinaus sind nur blinde, stumme Wellenzüge, die von mehr oder weniger erschütterten materiellen Punkten aus den Äther und die Luft durchkreuzen, und erst, wenn sie an den Eiweißknäuel unseres Gehirns, ja wohl gar erst, wenn sie an einen bestimmten Punkt desselben antreffen, sich durch den spiritistischen Zauber dieses Mediums in leuchtende, tönende Schwingungen umsetzen. Über Grund, Wesen, nähere Bestimmungen dieses Zaubers streitet man; über die Tatsache ist man einig." F. sucht die Unrichtigkeit dieser Meinung, daß hinter der Welt subjektiver Erscheinungen eine dunkle Welt der Dinge an sich verborgen sei, besonders dadurch zu erweisen, daß unter solcher Voraussetzung die Tatsachen des Lebens und des Bewußtseins unerklärt bleiben. Es sei ganz unmöglich, aus dem Bewußtlosen das Bewußtsein ableiten zu wollen. Die philosophische Erklärung des Bewußtseins gelingt nur dem „andern Gedanken", der „Tagesansicht", von der nun im Texte die Rede ist.

287 2. Vgl. dazu „Tagesansicht" S. 5: „Damit das Licht über uns hinaus in aller Welt gesehen, der Schall gehört werde, muß es ein sehendes und hörendes Wesen dazu geben. Und hat man nicht schon sonst von einem Gott gehört, der in der Welt allgegenwärtig und allwissend waltet. Für die Nachtansicht aber ist seine Klarheit, wenn er überhaupt noch für sie ist, über den Dingen; darum die Welt unter ihm so finster, stumm und öde. Für die Tagesansicht ist die Welt von seinem Sehen durchleuchtet, von seinem Hören durchtönt; was wir selber von der Welt sehen und hören, ist nur die letzte Abzweigung seines Sehens und Hörens; und über allem, was er mehr als wir von der Welt sieht und hört, baut sich in ihm auch Höheres als in uns."

288 7. F. vergleicht gern das Verhältnis des göttlichen Bewußtseins zu den untergeordneten Bewußtseinseinheiten mit dem Verhältnis eines umschließenden Kreises zu den in ihm liegenden eingeschriebenen Kreisen. Oft spricht er auch von einem Stufenbau, der in Gottes Persönlichkeit gipfelt. Da F. den Begriff eines persönlichen Gottes festhält, so darf er nicht ohne weiteres zu den Pantheisten gerechnet werden. Vielmehr wird man bei Stellen wie dieser hier an Berkeley erinnert.

289 22. Hier nähert sich F. den Lehren des Positivismus, siehe S. 270, 35 ff.

290 4. Hier trennt sich F. von der Gruppe Comte, Mill, Spencer.

291 41. Über die Frage nach dem Verhältnis von Seele und Körper vgl. L. Busse, Geist und Körper 1903, R. Eisler, Leib und Seele 1906 und B. Erdmann, Wissenschaftliche Hypothesen über Leib und Seele 1908.

292 17. „Im Zusammenhang mit seiner Anschauung, daß Materielles und Geistiges aneinander gebundene, nur durch den Standpunkt der äußeren und der inneren Auffassung geschiedene Eigenschaften des Wirklichen seien, hatte F. im Zendavesta (1851) bereits die Frage erwogen, ob sich nicht zwischen den Erscheinungen unseres Bewußtseins und den ihnen entsprechenden physischen Bewegungsvorgängen eine mathematische Gesetzmäßigkeit feststellen lasse. Er hatte diese Frage ohne weiteres bejahend beantwortet. ... Er sucht sich dann das Verhältnis durch Zahlenreihen zu verdeutlichen, die



nach einer verschiedenen Gesetzmäßigkeit fortschreiten. Hier drängt sich ihm schließlich e i n e Beziehung als die wahrscheinlichste auf: die der einfachen arithmetischen Reihe 1, 2, 3, 4, 5 ... zu der geometrischen 1, 2, 4, 8, 16 ... Wie sehr hat sich diese Darstellungsweise in den Elementen der Psychophysik (1860) geändert! Da wird, nachdem die Psychophysik allgemein als eine exakte Lehre von den Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Körper und Seele definiert ist, die so gestellte Aufgabe zunächst rein empirisch zu lösen unternommen. Unter jenen Abhängigkeitsbeziehungen wird die einfachste, die der Empfindung zu dem sie verursachenden äußeren Reize, herausgegriffen. Dann werden die für eine solche Untersuchung erforderlichen Maßmethoden entwickelt." (Wundt in der erwähnten Rede auf F. S. 44 ff.). Die Psychophysik in diesem engeren Sinne wird noch heute durch psychologische, aber auch physiologische und neuropathologische Arbeiten gefördert; zur ersten Übersicht über das Gebiet kann der Grundriß der Psychophysik von G. F. Lipps benutzt werden (Sammlung Göschen, Leipzig 1899).

292 31. Eine besonders beachtenswerte Erweiterung dieses Gedankens in der „Tagesansicht" Abschnitt XI: Zur Seelenfrage (2. Aufl. S. 87 ff.).

D e s s o i r.

XXIII.

# Lotze.

## Die Ideenwelt.

Daß alles fließe, war die bekannte und doch in ihrem Sinne uns nicht ganz verständliche Lehre des Heraklit. Daß man sie in dem halbelegischen Tone einer Klage über die Schnelligkeit des Wechsels aufgefaßt, zeigt die Steigerung des Heraklitischen Spruches: nicht zweimal durchschreite man denselben Fluß; man könne es nicht einmal. Aber diesem anschaulichen Hinweis auf Vergänglichkeit hätte die gewöhnlichste Erfahrung auch Beispiele unberechenbarer Dauer entgegengehalten; ein philosophischer Sinn würde in solcher Weise die ersten nur haben verallgemeinern können, wenn er gegen den Augenschein bewiesen hätte, daß auch die zweiten einen langsamen Wechsel nur verhüllen, ihm aber immer unterworfen sind. Wir wissen nicht, inwieweit dies geschehen und ob diese Spekulation achtlos an dem Umstande vorübergegangen ist, daß eben die verschiedene Geschwindigkeit des Wechsels in das Spiel der Erscheinungen doch wieder einen fruchtbar zu benutzenden Gegensatz des relativ Festeren zu dem Vergänglicheren einführt. Daß ferner einer verändernden Einwirkung von außen her nichts völlig widersteht, alles mithin verändert werden kann, ist eine zu einfach aus dem Leben zu schöpfende Überzeugung, als daß es einer Philosophie bedurft hätte, sie zu entdecken; dennoch bleibt zweifelhaft, inwieweit Heraklit darüber hinaus eine aus inneren Gründen fließende, von außen unveranlaßte Veränderung aller Dinge nur als Tatsache gelehrt, oder ob er die beständige Bewegung als die Möglichkeitsbedingung alles natürlichen Seins, ruhendes Gleichgewicht und Beharren dagegen für unmöglich gehalten hat. Manches mag es wahrscheinlich machen, ihm diese letztere Steigerung des Gedankens zuzutrauen; völlig gewiß entscheiden wir hierüber ebenso wenig, als über die wichtigere Frage, was denn eigentlich unter dem allen zu verstehen sei, dem er diese unaufhörliche Veränderung zuschrieb. Unstreitig umfaßte dieser Ausdruck die Sinnendinge; denn nur in den



wechselnden Kombinationen ihrer Eigenschaften und Beziehungen lag der natürliche Ausgangspunkt dieser ganzen Ansicht; umfaßte er aber zugleich den Inhalt dieser Vorstellungen mit, durch den wir diese Sinnenwelt denken? Sollte nicht bloß alles Wirkliche, sondern auch alles Denkbare diesem ewigen Flusse unterliegen? Ich bezweifle, daß Heraklit diese Meinung gehabt hat; würde doch die allgemeine Unbeständigkeit jeder Denkbestimmung überhaupt jede Untersuchung und Behauptung unmöglich machen; aber die lebhafte Schilderung, die von dem späteren Treiben der Heraklitischen Schule Platon in seinem Theätet entwirft, läßt uns annehmen, daß sie wenigstens kein Bedenken getragen hat, die Lehre ihres Meisters bis zu diesem Satze zu erweitern. Hieran schlossen sich die Bestrebungen der Sophisten; ich meine nicht diejenigen, die unter der Führung des Protagoras nur die subjektive Geltung jeder Wahrnehmung für den anerkannten, der sie hat, sondern jene anderen, die in Eleatischer Dialektik geübt nachzuweisen versuchten, daß jeder Begriffsinhalt zugleich das bedeutet, was er meint, und zugleich das, was er nicht meint. Diesem Bestreben trat vornehmlich auf ethischem Gebiete, auf dem es seine verderblichsten Früchte erzeugte, der gesunde Wahrheitssinn des Sokrates entgegen und erinnerte daran, daß die Begriffe des Guten und des Bösen, des Gerechten und des Ungerechten ihren eigenen festen und unveränderlichen Sinn haben, den nicht das subjektive Belieben bald so bald anders bestimmen könne, sondern dem als einer gegebenen und beständig mit sich identischen Bedeutung jeder den Inhalt seiner dies Gebiet berührenden Vorstellungen lediglich unterzuordnen habe. In dieser Bestrebung mit seinem Lehrer einig, aber von vielseitigeren Beweggründen angetrieben, erweiterte Platon diese Überzeugung zu seiner Ideenlehre, dem ersten und sehr eigentümlichen Versuche, diejenige Wahrheit zu verwerten, die unserer Vorstellungswelt innerhalb ihrer selbst und noch, abgesehen von ihrer Übereinstimmung, mit einem vorausgesetzten jenseitigen Wesen von Dingen angehört. Diese philosophischen Bemühungen des Altertums haben das Anziehende, ausführlich die Bewegungen, Kämpfe und Irrtümer der Gedanken darzustellen, in welche jeder einzelne noch jetzt im Laufe seiner Entwicklung verfällt, und die doch unsere gegenwärtige Bildung nicht mehr mit gleicher Geduld zu verfolgen und zu untersuchen pflegt. Ich gestatte mir deshalb, auf diese Lehre Platons von verschiedenen in unsere jetzige Betrachtung gehörigen Ausgangspunkten einzugehen.

Man übersetzt den Platonischen Ausdruck Idee durch Allgemeinbegriff, richtig insofern, als es nach Platon Ideen von allem gibt, was sich in allgemeiner Gestalt, abgelöst von den Einzel-

wahrnehmungen, in denen es vorkommt, denken läßt. Dennoch ist es eigentlich erst für eine spätere Gedankenreihe, der wir noch begegnen werden, von Wichtigkeit, daß der ideell gefaßte Inhalt als ein Gemeinsames vieler Einzelinhalte, mithin als Allgemeines denkbar ist; wesentlich ist hier am Anfange nicht sowohl seine Ablösbarkeit von verschiedenen Einzelbeispielen, in denen er mitenthalten ist, als vielmehr seine Unterscheidung als eines an sich etwas bedeutenden Inhalts, den wir vorstellen, von einer bloßen Affektion, die wir erleiden. In der letzteren Bedeutung hätte ihn die heraklitische oder pseudoheraklitische Lehre mit in den haltlosen Fluß ihrer Ereignisse verwickeln können, deren jedes nur ist in dem Augenblicke, in dem es geschieht, deren keines aber in der Welt eine bleibende Stätte oder Bedeutung hat, weil keines, nachdem es geschehen, sich jemals sich selbst gleich, zu wiederholen braucht; die erste Auffassung dagegen objektivierte unsere Affektion zu einem selbständigen Inhalt, der immer bedeutet, was er bedeutet, und dessen Beziehungen zu anderen auch dann noch eine ewige, immer gleiche Gültigkeit besitzen, wenn weder er selbst noch die anderen sich jemals in unserer wirklichen Wahrnehmung erneuern sollten. In unserer Wahrnehmung ändern die Sinnendinge ihre Eigenschaften, aber während das Schwarze weiß wird und das Süße sauer, ist es doch nicht die Schwärze selbst, die in Weiße übergeht, und nicht die Süßigkeit wird zur Säure; jede dieser Eigenschaften vielmehr, ewig sich selbst gleichbleibend, tritt an diesem Dinge ihre Stelle einer anderen ab, und die Begriffe, durch welche wir die Dinge denken, haben nicht selbst an der Veränderlichkeit teil, die wir, um ihres Wechsels willen, von den Dingen aussagen, deren Prädikate sie sind. Und selbst, wer dies leugnen wollte, würde es wider Willen bejahen, denn er könnte die Süße selbst nicht in Säure übergehen lassen, ohne diese beiden Zustände zu trennen und den ersten durch eine Vorstellung zu bestimmen, die ewig etwas anderes bedeuten wird, als den zweiten, in den jener sich verwandelt hat. Es ist ein sehr einfacher und unscheinbarer, dennoch sehr wichtiger Gedanke, den Platon hier zuerst ausgesprochen hat. Immerhin mag unseren Sinn die beständige Veränderung der Außenwelt wie ein haltloser Wirbel verwirren: ohne eine hindurchgehende Wahrheit ist sie dennoch nicht; wie auch immer die Dinge wechselnd erscheinen mögen, das was sie in jedem Augenblicke sind, sind sie immer nur durch flüchtige Teilnahme an Begriffen, die selbst nicht flüchtig, sondern ewig sich selbst gleich und beständig, zusammengenommen ein unveränderliches Gedankensystem und den ersten würdigen und festen Gegenstand einer unwandelbaren Erkenntnis bilden. Denn auch davon überzeugten wir uns früher schon, daß nicht



bloß die abgeschlossene Einheit eines Begriffsinhalts mit sich selbst und nicht bloß der gleichförmige Gegensatz gegen alles andere, sondern auch die abgestuften Beziehungen der Ähnlichkeit und Verwandtschaft der verschiedenen mit zu dem Bestande dieser ersten unmittelbaren Erkenntnis gehören. Wenn das Weiße schwarz und das Süße sauer wird, wird es nicht nur anders überhaupt, sondern aus dem Bereich des einen Begriffes, an dem es teil hatte, gleitet es über in den Bereich eines anderen, der von dem ersten durch eine unveränderliche Weite des Gegensatzes getrennt ist, eine größere als diejenige, die zwischen dem Weißen und dem Gelben stattfindet; eine unvergleichbare mit der völligen Kluft, die zwischen dem Weißen und dem Sauren besteht.

Ich führe diese einfachen Beispiele noch einmal an, um an ihnen deutlich zu machen, wie es eine Erkenntnis geben kann, deren Wahrheit von der skeptischen Frage nach ihrer Übereinstimmung mit einem ihr jenseitigen Wesen von Dingen gänzlich unabhängig ist. Hätte auch nur einmal der Lauf der Außenwelt uns in flüchtiger Erscheinung die Wahrnehmung zweier Farben oder Töne vorgeführt: unser Denken würde sie sogleich von diesem Zeitaugenblick trennen und sie und ihre Verwandtschaften und Gegensätze als einen beharrenden Gegenstand innerer Anschauung verfestigen, gleichviel ob jemals die Wahrnehmung sie uns in wiederholter Wirklichkeit darböte oder nicht. Erführen wir ferner niemals, auf welche Weise diese Ideen als Prädikate an Dingen erscheinen können und worin das eigentlich bestehe, was wir die Teilnahme dieser an ihnen genannt haben, so bliebe zwar eine Frage unbeantwortet, die uns im Verlauf unseres Nachdenkens wichtig werden kann, aber ungestört bliebe uns doch die Gewißheit, daß die Reihe der Farben selbst, die Skala der Töne gesetzlich zusammenhängende Ganze sind, und daß über die Beziehung ihrer Glieder zueinander ewig gültige wahre Behauptungen ewig ungültigen falschen entgegengesetzt sind. Und endlich die Frage, ob nicht zuletzt doch die Farben an sich, die Töne an sich anders sind, als sie uns erscheinen, wird niemand mehr aufwerfen wollen. Oder doch: man begegnet auch dieser Verirrung der Gedanken; eigentlich seien die Töne nur Schwingungen der Luft, Farben nur Erzitterungen des Äthers; nur uns erscheinen beide in Gestalt jener subjektiven Empfindungen. Es ist unnötig, weitläufig zu wiederholen, daß diese Empfindungen nicht aufhören wirklich zu sein und nicht dadurch aus der Welt als etwas Unberechtigtes hinausgeschafft werden, daß man äußere, ihnen unähnliche Ursachen entdeckt, welche für uns die Veranlassungen ihrer Entstehung sind; auch wenn dieselben Schwingungen äußerer Medien anders organisierten Wesen in der Form uns gänzlich unbekannter Empfindungsweisen erschienen, so würden

doch die Farben und Töne, die wir gesehen und gehört haben, nachdem wir sie einmal empfunden, einen für uns in Sicherheit gebrachten Schatz von an sich gültigem, gesetzlich in sich zusammengehörigem Inhalt bilden. Was jene anderen Wesen empfinden, würde uns, was wir empfinden, ihnen unbekannt bleiben; aber dies hieße nur, daß nicht alle Wahrheit uns zuteil wird, das aber, was uns zuteil wird, besitzen wir als Wahrheit kraft der Identität jedes so angeschauten Inhalts mit sich selbst und der beständigen Gültigkeit derselben Beziehungen zwischen verschiedenem. So begreift man wohl, welche Bedeutung es hat, wenn Platon die Prädikate, die an den Außendingen in beständigem Wechsel vorkommen, zu einem festen und gegliederten Ganzen zu vereinigen suchte und in dieser Ideenwelt den ersten wahren Gegenstand sicherer Erkenntnis sah; denn die ewigen Beziehungen, die zwischen den einzelnen Ideen stattfinden, die einen miteinander verträglich machen, andere einander ausschließen lassen, bilden wenigstens die Grenzen, innerhalb deren das liegt, was in der Wahrnehmung möglich sein soll; was in ihr wirklich ist und wie Dinge es machen, um Ideen zu ihren Prädikaten zu haben, diese andere Frage erschien Platon nicht als die erste und wurde späterer Überlegung zurückgestellt.

Eine weitreichende Schwierigkeit knüpft sich an diese erste Betrachtung. Wie denken wir eigentlich von Farben, wenn sie von niemand gesehen, oder von Tönen und ihren Unterschieden, wenn jene von niemand gehört und diese von niemand durch Vergleichung wahrgenommen werden? Sollen wir sagen, daß beide dann nichts sind oder daß sie nicht sind, oder kommt ihnen auch dann noch ein schwer bestimmbares Prädikat, irgend eine Art des Seins oder der Wirklichkeit zu? Sie für nichts zu halten, werden wir anfangs nicht geneigt sein; denn eben, so lange wir sie, um diese Frage zu beantworten, in Gedanken festhalten, ist jede Farbe und jeder Ton ein bestimmter, von anderen sich unterscheidender Inhalt, ein Etwas mithin und nicht ein Nichts. Aber diese Entscheidung wird uns zweifelhaft durch die Antwort, die wir auf den zweiten Teil der Frage glauben geben zu müssen. Von Dingen meinen wir noch unklar genug, zu wissen, worin ihr Sein auch dann noch besteht, wenn sie für niemandes Erkenntnis Gegenstände, sondern rein für sich sind; was es aber heiße, daß ein Ton sei, wenn er von keinem Ohr gehört, und wenn auch die lautlose Vorstellung seines Klingens von keiner Seele erzeugt würde, wissen wir ebenso wenig zu sagen, als wie ein Schmerz dann noch ist, wenn er niemandem weh tut. Das aber, was nicht ist, weder für sich, noch in unserer Vorstellung, wie könnte es noch etwas sein und sich von anderem unterscheiden? Darauf zu antworten zögern wir dennoch; es liegt offenbar, ganz allgemein ausgedrückt, in jener ersten Entscheidung ein gewisses Element von Bejahung, das nicht ganz durch die Verneinung zugrunde gehen darf, welche diese zweite ausspricht. Vielleicht scheint es uns eine Auskunft, die kategorische Form unseres Urteils in eine hypothetische zu verwandeln: zwei ungehörte und unvorgestellte Töne sind nicht etwas und stehen nicht in Verhältnissen, aber sie werden immer jeder etwas und von dem anderen verschieden sein und in einem bestimmten Verhältnisse des Gegensatzes stehen, wenn sie gehört oder vorgestellt werden. Unmittelbar aber befriedigt uns auch dies nicht; denn immer, um nur vorstellen zu können, wie den Tönen $a$ und $b$ diese verschiedenen Schicksale des Nichtvorgestellt- und des Vorgestelltwerdens begegnen können, und wie dann, wenn sie vorgestellt werden, die Beziehung $z$, wenn aber andere vorgestellt werden, die Beziehung $z^1$ mitgedacht werden muß, scheinen wir doch genötigt zu sein, ihnen auch dann, wenn sie nach unserer jetzigen Behauptung noch nicht wären, gleichwohl schon ein Sein und ein Etwassein zuzuschreiben und in diesem den Grund für ihr späteres Sein und die bestimmte Gestalt ihrer dann eintretenden Beziehungen zu suchen. Diese spitzfindigen Erörterungen will ich so nicht fortsetzen, sondern biete zu ihrem Abschluß folgendes an: Es gibt allerdings einen sehr allgemeinen Begriff von Bejahtheit oder Position, der uns in verschiedenen Untersuchungen begegnet, und zu dessen Bezeichnung die Sprachen, die nicht an den einfachsten Elementen des Denkens, sondern an sehr zusammengesetzten und konkreten Vorstellungsinhalten sich zuerst geübt haben, einen abstrakten Ausdruck von wünschenswerter Reinheit nicht zu besitzen pflegen. Aber es wäre nicht gut getan, dafür einen Kunstausdruck zu schaffen, dessen Verständnis zweifelhaft bleibt, weil er niemandem von Natur mundgerecht oder denkgerecht ist; führt doch auch der häufig dafür gebrauchte Name der Position durch seine etymologische Form den ganz ungehörigen Begriff einer Handlung oder Operation der Setzung mit sich, durch deren Ausführung jene zu bezeichnende Bejahtheit erzeugt würde. Man wird doch sich an die gewöhnliche Sprache halten und ein Wort wählen müssen, das im Gebrauche annähernd mindestens uns kenntlich, als Ausdruck des gesuchten Gedankens sich nachweisen läßt. Für deutsche Bezeichnung dient hierzu das Wort Wirklichkeit. Denn wirklich nennen wir ein Ding, welches ist, im Gegensatz zu einem anderen, welches nicht ist; wirklich auch ein Ereignis, welches geschieht oder geschehen ist, im Gegensatz zu dem, welches nicht geschieht; wirklich ein Verhältnis, welches besteht, im Gegensatz zu dem, welches nicht besteht; endlich wirklich wahr nennen wir einen Satz, welcher gilt, im Gegensatz zu dem, dessen Gel-

tung noch fraglich ist. Dieser Sprachgebrauch ist verständlich, er zeigt, daß wir unter Wirklichkeit immer eine Bejahung denken, deren Sinn sich aber sehr verschieden gestaltet, je nach einer dieser verschiedenen Formen, die sie annimmt, deren eine sie annehmen muß, und deren keine auf die andere zurückführbar oder in ihr enthalten ist. Denn aus Sein läßt sich nie ein Geschehen machen, und die Wirklichkeit, welche den Dingen zukommt, nämlich zu *sein*, gebührt nie den Ereignissen; diese *sind* nie, aber sie *geschehen*; ein Satz aber *ist* weder, wie die Dinge, noch geschieht er, wie die Ereignisse; auch daß sein Inhalt bestehe wie ein Verhältnis, kann erst gesagt werden, wenn die Dinge *sind*, zwischen denen er eine Beziehung aussagt; an sich aber, und abgesehen von allen Anwendungen, die er erfahren kann, besteht seine Wirklichkeit darin, daß er *gilt* und daß sein Gegenteil nicht gilt. Mißverständnisse nun müssen immer entstehen, wenn wir einem Objekt unseres Nachdenkens, überzeugt, daß ihm irgendeine Wirklichkeit oder Bejahung zukommen müsse, doch nicht diejenige Art derselben, die seiner eigentümlichen Natur zugehört, sondern eine andere beizulegen suchen, für die es nicht zugänglich ist; dann entsteht jener eben berührte Widerstreit zwischen der Überzeugung von der Richtigkeit einer Bejahung überhaupt und der Unmöglichkeit der bestimmten, die man irrtümlich versucht. Den Vorstellungen, sofern wir sie haben und fassen, gebührt die Wirklichkeit in dem Sinne eines Ereignisses, sie *geschehen* in uns, denn als Äußerungen einer vorstellenden Tätigkeit sind sie nie ein ruhendes Sein, sondern ein dauerndes Werden; ihr Inhalt aber, sofern wir ihn abgesondert betrachten, von der vorstellenden Tätigkeit, die wir auf ihn richten, geschieht dann nicht mehr, aber er ist auch nicht so wie Dinge sind, sondern er *gilt* nur noch. Und endlich, was dieses *Gelten* heiße, muß man nicht wieder mit der Voraussetzung fragen, als ließe sich das, was damit verständlich gemeint ist, noch von etwas anderem ableiten; als wäre es etwa möglich, Bedingungen anzugeben, unter deren Einwirkung entweder das Sein, welches den Dingen zukommt, so abgeschwächt und modifiziert, oder das Geschehen, welches die vergängliche Wirklichkeit der Vorstellungen bildet, sofern sie Erregungen unseres Bewußtseins sind, so verfestigt und verselbständigt werden könnte, daß beide, von verschiedenen Seiten her, in diesen Begriff des Geltens übergingen, welcher von dem geltenden Inhalte ebensowohl die Wirklichkeit des Seins leugnet, als die Unabhängigkeit von unserem Denken behauptet. So wenig jemand sagen kann, wie es gemacht wird, daß etwas ist oder etwas geschieht, ebenso wenig läßt sich angeben, wie es gemacht wird, daß eine Wahrheit *gelte*; man muß auch diesen Begriff als einen durchaus nur auf sich beruhenden Grundbegriff ansehen, von dem jeder wissen kann, was er mit ihm meint, den wir aber nicht durch eine Konstruktion aus Bestandteilen erzeugen können, welche ihn selbst nicht bereits enthielten.



Von hier aus scheint mir Licht auf eine befremdliche Angabe zu fallen, die in der Geschichte der Philosophie überliefert wird: Platon habe den Ideen, zu deren Bewußtsein er sich erhoben, ein Dasein abgesondert von den Dingen, und doch, nach der Meinung derer, die ihn so verstanden, ähnlich dem Sein der Dinge, zugeschrieben. Es ist seltsam, wie friedlich die hergebrachte Bewunderung des Platonischen Tiefsinns sich damit verträgt, ihm eine so widersinnige Meinung zuzutrauen; man würde von jener zurückkommen müssen, wenn Platon wirklich diese gelehrt und nicht nur einen begreiflichen und verzeihlichen Anlaß zu einem so großen Mißverständnis gegeben hätte. Der Ausdruck philosophischer Gedanken ist von der Leistungsfähigkeit der gegebenen Sprache abhängig, und es ist kaum vermeidlich, zur Bezeichnung dessen, was man *meint*, Worte zu benutzen, welche diese eigentlich nur für Verwandtes, was man *nicht* meint, ausgeprägt hat, dann vorzüglich, wenn ein neues Gebiet eröffnet wird und die Dringlichkeit der Unterscheidung des Gemeinten von jenem anderen noch wenig empfunden werden kann. Hierin scheint mir der Grund jenes Mißverständnisses zu liegen. Nichts sonst wollte Platon lehren, als was wir oben durchgingen: die Geltung von Wahrheiten, abgesehen davon, ob sie an irgendeinem Gegenstande der Außenwelt als *dessen* Art zu sein sich bestätigen; die ewig sich gleiche Bedeutung der Ideen, die immer sind, was sie sind, gleichviel ob es Dinge gibt, die durch Teilnahme an ihnen sie in dieser Außenwelt zur Erscheinung bringen, oder ob es Geister gibt, welche ihnen, indem sie denken, die Wirklichkeit eines sich ereignenden Seelenzustandes geben. Aber der griechischen Sprache fehlte damals und noch später ein Ausdruck für diesen Begriff des Geltens, der kein Sein einschließt; eben dieser des Seins trat allenthalben, sehr häufig unschädlich, hier verhängnisvoll an seine Stelle. Jeder für das Denken faßbare Inhalt, wenn man ihn als etwas mit sich Einiges, von anderem Verschiedenes und Abgeschlossenes betrachten wollte, alles, wofür die Sprache der Schule später den nicht üblen Namen des Gedankendinges erfunden hat, war dem Griechen ein Seiendes, ὄν oder οὐσία; und wenn der Unterschied einer wirklich geltenden Wahrheit von einer angeblichen in Frage kam, so war auch jene ein ὄντως ὄν (wirklich Seiendes); anders als in dieser beständigen Vermischung mit der Wirklichkeit des Seins hat die Sprache des alten Griechenlands jene Wirklichkeit der bloßen Geltung niemals zu be-

zeichnen gewußt; unter dieser Vermischung hat auch der Ausdruck des Platonischen Gedankens gelitten.

Man überzeugt sich leicht, daß alles, was von den Ideen gesagt wird, unter der Voraussetzung, die wir machten, sich als natürlich und notwendig ergibt, und daß die verschiedenen Wendungen, die in der Darstellung ihres Wesens genommen worden, eben darauf hinauslaufen, den Begriff, zu dessen Bezeichnung ein einziger Ausdruck fehlte, durch viele einander zu Hilfe kommende und beschränkende zu erschöpfen. Ewig, weder entstehend noch vergehend (ἀίδια, ἀγέννητα, ἀνώλεθρα) mußten die Ideen genannt werden gegenüber dem Fluß des Heraklit, der auch ihren Sinn schien mit sich fortreißen zu sollen; die Wirklichkeit des Seins allerdings kommt ihnen bald zu, bald nicht zu, je nachdem vergängliche Dinge sich mit ihnen schmücken oder nicht; die Wirklichkeit der Geltung aber, welche ihre eigene Weise der Wirklichkeit ist, bleibt unberührt von diesem Wechsel; diese Unabhängigkeit von aller Zeit, in Vergleichung gebracht mit dem, was in der Zeit entsteht und vergeht, konnte nicht wohl anders als durch das zeitliche und doch die Macht der Zeit negierende Prädikat der Ewigkeit ausgesprochen werden, ebenso wie wir das, was an sich nicht gälte und gelten könnte, an seinem Niemalsvorkommen in aller Zeit am leichtesten erkennen würden. Trennbar oder getrennt von den Dingen (χωρὶς τῶν ὄντων) heißen die Ideen zunächst begreiflich, weil das Bild (εἶδος) ihres Inhalts unserer Erinnerung vorstellbar bleibt, auch nachdem in der Wirklichkeit des Seins die Dinge verschwunden sind, durch deren Anregung es in uns entstanden war; dann aber, weil unter jenem Inhalt nur das verstanden war, was in allgemeiner Gestalt faßbar, in verschiedenen Erscheinungen der äußeren Wirklichkeit sich selbst gleich vorkommt, und deshalb unabhängig ist von jedem einzelnen Beispiele seiner sinnlichen Verwirklichung. Aber es war nicht die Meinung Platons, daß die Ideen nur von den Dingen unabhängig, dagegen in ihrer Weise der Wirklichkeit abhängig sein sollten von dem Geiste, welcher sie denkt; Wirklichkeit des Seins genießen sie freilich nur in dem Augenblicke, in welchem sie, als Gegenstände oder Erzeugnisse eines eben geschehenen Vorstellens, Bestandteile dieser unveränderlichen Welt des Seins und Geschehens werden, aber wir alle sind überzeugt, in diesem Augenblicke, in welchem wir den Inhalt einer Wahrheit denken, ihn nicht erst geschaffen, sondern nur ihn anerkannt zu haben, auch als wir ihn nicht dachten, galt er und wird gelten, abgetrennt von allem Seienden, von den Dingen sowohl als von uns, und gleichviel, ob er je in der Wirklichkeit des Seins eine erscheinende Anwendung findet oder in der Wirklichkeit des Gedachtwerdens zum Gegenstand einer Erkenntnis wird; so denken wir alle von der Wahrheit, sobald wir sie suchen und suchend zugleich ihre Unzugänglichkeit für jede, wenigstens menschliche Erkenntnis beklagen; auch die niemals vorgestellte gilt nicht minder, als der kleine Teil von ihr, der in unsere Gedanken eingeht. In etwas anderer Form, und gegen Protagoras wird die selbständige Geltung der Ideen hervorgehoben, wenn sie als an sich seiend, was sie sind (αὐτὰ καθ' αὑτὰ ὄντα) der Relativität entzogen werden, in die sie der berühmte Ausspruch dieses Sophisten verwickeln wollte. Zugegeben selbst, daß die Lehre desselben, auf sinnliche Empfindung beschränkt ihre gute Gültigkeit hat, und daß Platon sie in dieser Beziehung mißverständlich bekämpft, zugegeben also, daß jede sinnliche Empfindung für den, der sie hat, so gut eine Wahrheit ist, wie eine abweichende andere für den, der diese andere hat, so würde doch Platon mit Recht behaupten, weder der eine noch der andere könne diese oder jene Empfindung haben, ohne daß dasjenige, was er in ihr empfindet, rot oder blau, süß oder bitter, ein an sich etwas und immer dasselbe Etwas bedeutender Bestandteil einer Welt von Ideen sei; sie bildet gleichsam den beständigen unerschöpflichen Vorrat, aus dem jedem Dinge der Außenwelt alle die noch so verschiedenen Prädikate, mit denen es sich wechselnd bekleidet, und ebenso jedem Geist die verschiedenen Zustände zugeteilt werden, die er soll erfahren können; unmöglich ist es dagegen, daß ein einzelnes Subjekt etwas empfinde oder vorstelle, dessen Inhalt nicht in dieser allgemeinen Welt des Denkbaren seine bestimmte Stelle, seine Verwandtschaften und Unterschiede gegen anderes ein für allemal besäße, sondern eine zu dieser ganzen Welt beziehungslose, nirgends sonst heimische Sonderbarkeit dieses einen Subjekts bliebe. Ist nun durch diese Ausdrücke für die selbständige Gültigkeit der Ideen gesorgt, so ist auch hinlänglich vorgebaut, daß diese Gültigkeit des Seins nicht mit der Wirklichkeit verwechselt werde, die nur einem beharrlichen Dinge zugeschrieben werden könnte. Wenn die Ideen in einem intelligiblen überhimmlischen Ort (νοητός, ὑπερουράνιος τόπος) ihre Heimat haben sollen, wenn sie anderseits noch ausdrücklich als nirgends wohnend bezeichnet werden, so ist für jeden, der die Anschauungsweise des griechischen Altertums versteht, vollkommen hinlänglich ausgedrückt, daß sie zu dem nicht gehören, was wir reale Welt nennen; was nicht im Raume ist, das ist für den Griechen nicht, und wenn Platon die Ideen in diese unräumliche Heimat verweist, so liegt darin nicht ein Versuch, ihre bloße Geltung zu irgend einer Art von seiender Wirklichkeit zu hypostasieren, sondern die deutliche Anstrengung, jeden solchen Versuch von vornherein abzuwehren. Auch dies steht nicht entgegen,

daß die Ideen als Einheiten (ἑνάδες, μονάδες) aufgeführt werden; denn keine Veranlassung liegt vor, diese Bezeichnung in dem Sinne atomistischer Vorstellungen, sei es auf körperliche Unteilbarkeit, sei es auf eine der Persönlichkeit ähnliche Selbstheit zu deuten; vielmehr dem Sinne jeder Idee, und nicht jeder einfachen bloß, sondern auch jeder zusammengesetzten, kommt es zu, durch Vereinigung des in ihm Zusammengehörigen und durch Ausschließung alles Fremden sich als Einheit zu beweisen. Dennoch aber, obgleich alle diese Äußerungen darin übereinstimmen, daß Platon nur die ewige Gültigkeit der Ideen, niemals aber ihr Sein behauptete, dennoch blieb ihm auf die Frage: was sie denn seien, zuletzt nichts übrig, als sie doch wieder unter den Allgemeinbegriff der οὐσία (des Seienden) zu bringen, und so war dem Mißverständnis eine Tür geöffnet, das seitdem sich fortgepflanzt hat, obschon man nie anzugeben wußte, was denn das eigentlich sei, wozu Platon durch die ihm Schuld gegebene Hypostase seine Ideen hypostasiert haben sollte.

Zweierlei scheint dieser Auffassung entgegenzustehen: zuerst der Gebrauch, den Platon von den Ideen zur Erklärung des Weltlaufs macht, in den sie nicht bloß als gültige Wahrheiten, sondern zugleich als wirkende Mächte eingreifen, ein Punkt, auf den ich später komme; dann aber das Verhalten des Aristoteles. Denn dieser ist es eigentlich, dessen bestimmte Versicherungen die Lehre von der Realität der Ideen als Dogma des Platon hingestellt haben, während Platons eigene Darstellungen der anderen Deutung, die wir vorzogen, sich nicht widersetzen. Es scheint unglaublich, daß der scharfsinnigste Schüler, durch den eigenen Umgang mit dem Meister unterrichtet, die wahre Meinung desselben bis zu einem Mißverständnis von so großer Bedeutung sollte verfehlt haben. Dennoch sind wir durch die Art, wie er seine Polemik gegen die Ideenlehre überhaupt, nicht gegen bestimmte Sätze Platons führt, sowie durch manche Einzelheiten seiner Einwendungen zu der Annahme berechtigt, daß sein Streit sich zum Teil gegen Mißverständnisse richtet, die frühzeitig in der Akademie eingerissen waren. Denn an Platon selbst konnte er nicht wohl die Aufforderung stellen, zu zeigen, wo die Ideen sind, nachdem dieser unumwunden gesagt hatte, daß sie nirgends sind; nicht gegen ihn konnte er einwenden, daß folgerichtig auch von Kunsterzeugnissen es Ideen geben müsse, denn ein Beispiel wenigstens, das dem beistimmt, enthalten die Bücher vom Staat, und wie wenig Platon die ganze hiermit angedeutete Schwierigkeit außer acht gelassen, bezeugt der Anfang des Parmenides. Wenn endlich Aristoteles die Ideen für überflüssig hält, weil sie nur Gegenbilder der Einzeldinge seien, wenn überhaupt seine ausführliche Diskussion häufig von der Annahme ausgeht, es gebe von jeder Idee so viele Exemplare, als Beispiele ihrer Anwendung in der Wirklichkeit vorkommen, so finden Einwürfe dieser Art ihr berechtigtes Ziel nicht in Platon selbst; daß jede Idee nur einmal vorhanden sei, daß sie nicht ein Einzelding, sondern ein Allgemeines vieler bedeute und daß alle ihre Erscheinungen nur Abbilder dieses ihres einheitlichen Wesens bilden, war Platons beständig wiederholte Meinung; unklar mochte es immerhin bleiben, worin jenes durch Nachahmung oder Teilnahme bezeichnete Verhalten der Einzeldinge besteht, durch welches diese der einen Idee eine unzählige Menge von Verwirklichungen im Sein verschaffen. Die ganze Auseinandersetzung, die das 12. (13.) Buch der Aristotelischen Metaphysik füllt und die Widersinnigkeit einer dinghaften Wirklichkeit der Ideen darzulegen sucht, kann ich daher um so weniger für eine Widerlegung der echten Platonischen Ansicht halten, als schließlich Aristoteles selbst für die bessere, die er ihr gegenüberzustellen meint, einen entscheidenden und unzweideutigen Ausdruck ebensowenig findet. Ihm gilt nur das Einzelding als wahrhafte οὐσία, und gewiß werden wir ihm hierin beistimmen: nur dem Einzelding kommt die Form der Wirklichkeit zu, zu sein, aber für ihn wie für Platon ist gleichwohl der Gegenstand der Erkenntnis nur das Allgemeine; nicht nur, daß wir das einzelne nicht zu erschöpfen imstande sind, sondern auch, soweit wir unsere Untersuchung fruchtbar auf dasselbe richten, beurteilen wir sein Wesen und sein Verhalten immer nach allgemeinen Grundsätzen. Von dem aber, was in keiner Weise ist oder Wirklichkeit hat, auch darin ist Aristoteles mit seinen Vorgängern einig, kann es auch keine Erkenntnis geben; es folgt mithin, daß auch das Allgemeine nicht schlechthin nicht ist, sondern gewissermaßen ist und gewissermaßen nicht ist. Was Aristoteles weiter hierüber verhandelt, verfolge ich nicht im einzelnen; wenn er aber das Allgemeine oder die Idee nicht außerhalb, sondern in den Einzeldingen sein läßt, so erklärt er hiermit die Möglichkeit der Erkenntnis nicht; denn darum, weil die Idee in einem Einzeldinge ist, kann das, was hier aus ihr folgt, nicht auf ein anderes Einzelding übertragen werden, in dem sie gleichfalls angetroffen wird; Rechtsgrund zu einem Schlusse von dem einen Wirklichen auf das Verhalten eines anderen kann sie nur werden, wenn sie an sich selbst eine Mehrheit von Beziehungspunkten so zusammenschließt, daß überall mit dem Vorkommen des einen auch die notwendige Gegenwart der anderen verbunden sein muß. Und so würde sich auch Aristoteles kurzerhand wieder dahin zurückgeführt sehen, daß allerdings die Idee χωρὶς τῶν ὄντων (getrennt von den Dingen) in gewisser Weise sei; in welcher Weise aber, dafür fehlt

ihm der technische Ausdruck der Geltung ebenso wie seinem Lehrer; auch ihm ist ein Allgemeinbegriff oder eine Idee zuletzt zwar keine wahre οὐσία, aber doch eine δευτέρα οὐσία (zweite Wirklichkeit).

Wenn man sich nun verwundern wollte über die Tatsache, zwei der größten Philosophen des Altertums mit nicht vollständigem Erfolg um Klarheit über so einen einfachen Unterschied ringen zu sehen, so würde man unbillig gegen beide sein; das Gewahrwerden der einfachsten Gedankenverhältnisse ist nicht die einfachste Tat des Denkens, und die ganze lange Geschichte der Philosophie lehrt, wie wir alle in jedem Augenblick bereit sind, in der Anwendung uns derselben Unklarheit schuldig zu machen, die wir auf ihren einfachsten Ausdruck gebracht für unmöglich halten möchten. So oft man geglaubt hat, eine Gedankenbestimmung entdeckt zu haben, durch welche sich das Allgemeine der Bildung und Entwicklungsweise der erscheinenden Wirklichkeit darstellen zu lassen schien, ebenso oft ist man dazu übergegangen, sie über diese hinauf in ein reines Sein zu verselbständigen, gegen welches die Wirklichkeit der Einzeldinge als eine untergeordnete unwahre Form des Daseins zurücktrat. Ich brauche nicht einmal an die letzte Gestalt der deutschen Philosophie zu erinnern, die an die Stelle der Platonischen Ideen die eine unbedingte Idee meinte setzen zu können; auch in außerphilosophischen Gedankenkreisen kommt dieselbe Neigung sichtlich vor. Denn wie oft hören wir doch jetzt von ewigen unveränderlichen Naturgesetzen, denen alle veränderlichen Erscheinungen unterworfen sind; Gesetze, deren Erscheinung zwar aufhören würde, wenn es keine Dinge mehr gäbe, denen sie gebieten könnten, die aber auch dann noch fortfahren würden, ewig zu gelten, und in jedem Augenblick wieder in ihrer wirksamen Macht aufleben würden, wenn irgend woher ein neuer Anwendungsgegenstand sich ihnen darböte, nicht einmal daran fehlt es, gelegentlich diese Gesetze als thronend *über* aller seienden Wirklichkeit dargestellt zu sehen, ganz in jenem überhimmlischen Orte, in dem Platon seine Ideen heimisch nannte. Dennoch würden diejenigen, die so sprechen, mit Entrüstung die Unterstellung abwehren, sie hätten diesen Gesetzen ein dinghaftes oder persönliches Sein außerhalb der Dinge zugeschrieben, die von ihnen regiert werden; mit gleichem Recht hat auch Platon sich dieser Mißdeutung zu erwehren. Und endlich muß ich hinzufügen, daß nun auch wir, wenn wir die den Ideen und Gesetzen zukommende Wirklichkeit als *Geltung* von der Wirklichkeit der Dinge als dem *Sein* unterscheiden, zunächst bloß durch die Gunst unserer Sprache eine bequeme Bezeichnung gefunden haben, die uns vor Verwechslungen beider warnen kann; die Sache aber, die wir durch den Namen der Haltung bezeichnen, hat dadurch nichts von



der Wunderbarkeit verloren, die den Antrieb zu ihrer Vermischung mit dem Sein enthielt. Wir sind bloß, unseres Denkens uns wie einer natürlichen Fähigkeit arglos bedienend, seit lange daran gewöhnt und finden es nun selbstverständlich, daß der Inhalt mannigfacher Wahrnehmungen und Erscheinungen sich allgemeinen Gesichtspunkten fügen und nach allgemeinen Gesetzen so behandeln lassen müsse, daß unsere hiernach im voraus gezogenen Folgerungen mit dem Fortgange jener Erscheinungen wieder zusammentreffen; aber daß dies so ist, daß es allgemeine Wahrheiten gibt, die nicht selber sind wie die Dinge, und die doch das Verhalten der Dinge beherrschen, dies ist doch für den Sinn, der sich darein vertieft, ein Abgrund von Wunderbarkeit, dessen Dasein mit Staunen und Begeisterung entdeckt zu haben immer eine große philosophische Tat Platons bleibt, wie viele Fragen sie auch mag ungelöst gelassen haben.

Hermann Lotze (1817—1881) hat den Ausgangspunkt seines Denkens selbst in den Anfangsworten seiner populären Schrift „Mikrokosmus“ so bezeichnet: „Zwischen den Bedürfnissen des Gemüts und den Ergebnissen menschlicher Wissenschaft ist ein alter, nie geschlichteter Zwist.“ Etwas zur Minderung dieses Zwistes beizutragen ist Lotzes Bemühen. Als Naturforscher tritt er für eine konsequente Durchführung der mechanischen Naturerklärung ein, sieht aber ihre Grenze da, wo es gilt, die Vorgänge des geistigen Lebens zu begreifen. Er lehrt die völlige Unvergleichlichkeit des Seelischen im Verhältnis zum Körperlichen, wie sie besonders in der Tatsache eines einheitlichen Bewußtseins uns entgegentritt. Den so entstehenden Dualismus versucht Lotze dann durch den Gedanken zu überwinden, daß die rein naturwissenschaftliche Betrachtung nur eine Beschreibung, nicht eine Erklärung des Zusammenhanges der Erscheinungen liefere. Eine solche strebt die Metaphysik durch die Überlegung an, daß die zwischen den Dingen der Erscheinungswelt bestehenden Beziehungen nur möglich sind, wenn ein übersinnlicher Zusammenhang zwischen ihnen besteht. So werden sie als Zustände einer einzigen Substanz aufgefaßt. Diese ist nach dem religiösen Glauben Gott, und so gelangen wir zu einer Versöhnung der Welt des Seins mit der der Werte.

Zu näherer Orientierung sei hingewiesen auf das mehrfach zitierte Buch von Falckenberg (S. 567—571) und auf L. Busse, Die Weltanschauungen der großen Philosophen der Neuzeit, 4. Aufl. 1909, S. 142—148.). Unser Lesestück ist Lotzes System der Philosophie Bd. I, S. 504—523 entnommen. Es kann zur Erläuterung von Lesestück Nr. 1 dienen. — Die im Text vorkommenden griechischen Worte sind entweder von Lotze selbst schon übersetzt oder durch das deutsche Wort in einer Klammer verständlich gemacht.

$29_{6_2}$. Zu Heraklit vgl. oben S. 13/14. Die Fragmente Heraklits sind herausgegeben und übersetzt worden von Hermann Diels, 2. Aufl. 1909. Der Lehre vom Wechsel gab er Ausdruck durch die Sätze: „Alles fließt“, „Der Krieg ist

der Vater aller Dinge", „Wer in dieselben Fluten hinabsteigt, dem strömt stets anderes Wasser zu". Goethe gibt in seinem Gedicht „Dauer im Wechsel" diesem Gedanken die dichterische Form:

„Gleich mit jedem Regengusse
Ändert sich dein holdes Tal.
Ach, und in demselben Flusse
Schwimmst du nicht zum zweiten Mal."

296 4. Diese Steigerung geschah durch den Herakliteer Kratylos.

297 9 f. Heraklit lehrte, daß es eine Weltordnung für alle Wesen gebe, erkannte also damit die Möglichkeit einer Erkenntnis an, seine Schüler wendeten den Satz vom Wechsel auch auf die Denkinhalte an. Mit ihnen setzte sich Plato in seinem Dialog „Theatet" auseinander.

297 15. Die Eleaten Zeno und Melissos versuchten den Satz des Parmenides vom unveränderlichen Sein (vgl. oben S. 14) indirekt durch den Nachweis der aus der Annahme der Bewegung sich ergebenden Widersprüche zu erweisen. Als Beispiel sei der Satz vom fliegenden Pfeil angeführt: Der fliegende Pfeil ruht, denn er ist in jedem Augenblick nur in e i n e m und demselben Raum, er ruht also in jedem Augenblick seiner Flugzeit, also auch in dieser ganzen Zeit. Vgl. Zeller a. a. O. S. 58 ff. Schon Protagoras behauptete, daß man jeden Satz mit gleich guten Gründen beweisen und widerlegen könne, die Späteren versuchten durch Trugschlüsse den Gegner zu überführen.

299 1. Im 2. und 3. Kapitel des zweiten Buches von Lotzes Logik. Neben der Begrenzung der einzelnen Begriffe strebt das wissenschaftliche Denken auch eine Ordnung derselben an.

303 5 ff. Vgl. zu dem folgenden die Einleitung zum ersten Lesestück.

305 8. Vgl. die Erläuterung zu 89 22.

306 39. Der Dialog „Parmenides" enthält in seinem ersten Teile eine sehr scharfsinnige Kritik der Ideenlehre. Es wird vielfach gezweifelt, ob dieser Dialog von Plato herrühre.

308 19. Gemeint ist die Philosophie Hegels. Vgl. Lesestück XVII.

Menzer.

# Namenregister.


**A.**

Abälard 84.
Abert 72.
Adeimantos 15.
Adickes 204.
Anacharsis 29. 40.
Anaximander 238.
Änesidemus 48.
Archimedes 98. 235.
Aristipp 18. 47. 49.
Aristoteles 35 ff. 47. 65 ff. 68. 71. 73. 74 ff. 91. 92. 105. 107. 120. 133. 154. 155. 247. 306 f.
Äsop 235.
Arnu 72.
Atomisten 133.
Auerbach 117.
Augustinus 105.
Avenarius 169. 273. 293.

**B.**

Bacon 36. 90 ff. 106. 236. 269. 282.
Baensch 117.
Barth 57. 273.
Barthélemy St. Hilaire 36.
Bäumker 83. 84.
Bayle 149. 155.
Beck 221.
Bentham 282.
Bergmann 104. 167. 169.
Berkeley 107. 143 ff. 207. 222. 282. 294.
Bernays 41.
Boethius 72. 73.
Boutroux 153.
Brentano 76.
Buchenau 104.
Busse 119. 294. 309.
Büttner 83.

**C.**

Cajetanus (Thomas de Vio) 72.
Cartesianer 120. 148. Vergl. Descartes.
Cassirer 153.
Charondas 33. 42.
Christus 225. 227. 275.
Chrysippos 57.
Cicero 227.
Commer 72. 73. 76.
Comte 105. 273. 282. 294.

**D.**

Dante 39.
Darwin 208.
Denifle 72.
Descartes 36. 104 ff. 118. 145.
Dessoir 106. 156.
Deussen 84.
Diels 309.
Dilthey 71. 222.
Diogenes 46.
Diogenes Laertius 57.
Duns Scotus 76.

**E.**

Eckhart 40. 83 ff.
Eisler 294.
Eleaten 37. 146. 247.
Epikur 45. 47. 55. 58. 263. 282. Epikureer 45. 55. 58. 227. Epikureismus 59. 225.
Epimendis 33. 42.
Erdmann, B. 92. 204. 205. 294.
Erdmann, J. E. 14. 153. 203.
Eucken 71. 90.
Euklid 175.
Euripides 42.

F.

Falckenberg 16. 104. 133. 144. 204. 247.
Fechner 283. 293 ff.
Fichte 16. 203. 220 ff. 230.
Fischer, Kuno 104. 204. 221. 232. 263.
Fischer, Ludwig 104.
Fraser 144. 283.
Freudenthal 117. 120.
Fries 232.

G.

Galilei 120. 154.
Gallio 57.
Garbe 265.
Gerhardt 153.
Glaukon 1. 2. 11. 15.
Gnostiker 75.
Gödeckemeyer 47.
Goethe 18. 235. 264. 310.
Goldschmidt 205.
Gomperz 14. 18. 146. 283.
Gorgias 36. 284.
Grisebach 263.
Güttler 104.

H.

Hartenstein 132. 204. 247.
Hartmann, E. v. 65. 154.
Heereboord 120.
Hegel 232 ff. 310.
Helmholtz 205.
Heraklit 14. 89. 92. 244. 248. 296 ff. 309 f. Schule des H. 297 f.
Herbart 247 ff.
Hesiod 3. 42.
Heußler 90.
Holtzendorff 263.
Homer 34. 42. 264.
Horaz 179. 256.
Hume 167 ff. 179. 202. 208. 233. 282.
Hutcheson 208.

J.

Jacobi 232.
John 132.
Jourdain 72.

K.

Kabitz 221.
Kallias 21.
Kallikles 284.
Kant 15. 16. 40. 84. 105. 107. 120. 168. 169. 202 ff. 220 ff. 234. 248. 261 f. 283. Kantianer 213.
Kepler 120. 154.
Kirchmann, v. 15. 90. 117. 132. 204. 273.
Kleanthes 59.
Köttgen 167.
Kratylos 310.
Külpe 107.
Kyniker 42.
Kyrenaische Schule 18.

L.

Land 117.
Landauer 83.
Lange, Fr. A. 204.
Lasson, Adolf 36. 83.
Lasson, Georg 232.
Laßwitz 293.
Lehmann, Rudolf 144. 263.
Leibniz 92. 132. 153 ff. 206. 207. 236.
Lessing 105.
Lipps, G. F. 295.
Lipps, Th. 144. 167.
Locke 107. 132 ff. 144. 145. 188. 202. 206. 282.
Lotze 309 ff.
Lukrez 251. 257. 258. 263.
Luther 121. 231.

M.

Mach 169. 273.
Maimon 221.
Manichäer 75.
Manu 264.
Marc Aurel 57.
Mausbach 71.
Meinong 167.
Melissos 310.
Mill, J. St. 40. 84. 92. 273. 282 ff. 294.
Milo 25. 38.
Müller, H. F. 65.

N.

Nathanson 167.
Natorp 14.
Nero 57.
Newman 41.
Nietzsche 284.





P.

Pappenheim 47. 48.
Parmenides 14. 156. Dialog Platos 306. 310.
Paulsen 107. 204. 293.
Petrus v. Bergamo 72.
Petrus Lombardus 76.
Pfeiffer 83.
Philo 84.
Plaßmann 72.
Plato 13 ff. 36. 39. 41. 45. 47. 65. 66. 88. 92. 106. 144. 146. 168. 225. 230. 235. 247. 254. 262. 264. 284. 297 ff. 310. Platoniker 45. 306. Platonismus 71.
Plotin 38. 64 ff. 83.
Polus 20. 36.
Protagoras 14. 92. 244. 248. 310.
Pyrrho 47.
Pythagoreer 26. 39.

R.

Rée 284.
Reginaldus 71.
Rehmke 153.
Reinhold 220. 221.
Richter R., 47. 144.
Riehl 133. 167. 204.
Rig 273.
Rorarius 149.
Rosenkreuzer 235.
Rousseau 208. 284.
de Rubeis 72.

S.

Saenger 283.
Samkhya-Philosophie 265.
Schelling 106. 293.
Schiller 208.
Schleiermacher 15.
Schneider 72.
Scholastik 71. 120. Scholastiker 147. 154.
Schopenhauer 157. 261 ff.
Schulte-Tigges 208.
Schuppe 170.
Schütz 72.
Seneca 56 ff. 84.
Sextus Empiricus 47 ff.
Shaftesbury 208.
Siebeck 36.
Siegling 264.
Signoriello 72.
Sigwart 90. 92.
Skeptiker 43 ff.
Sokrates 14. 15. 18. 21. 200. 225. 297.
Sophisten 14. 17. 36. 42. 284.
Spartaner 46.
Spencer 294.
Spinoza 65. 92. 117 ff. 153. 156. 157. 220.
Spranger 293.
Stirner 284.
Stoiker 48. 56 ff. 208. 253. 254. 256.
Susemihl 41.
Sylvester Ferrariensis 72.

T.

Taine 273.
Tennemann 226. 233.
Teuffel 15.
Thales 238.
Theätet 297.
Thomas v. Aquino 71 ff. 154.
Timon 47.
Tornatore 79.

U.

Überweg 144. 247.
Überweg-Heinze 14. 18. 72. 83. 104. 117. 203.
Upanishads 83.

V.

Vloten 117.
Volkelt 263.
Vorländer 14. 18. 144. 203. 204. 208.

W.

Wahrmund 283.
Wiegand 15.
Wilamowitz, U. v. 40. 41.
Willmann 72.
Windelband 14. 18. 65. 107. 117. 167. 204. 232.
Wolff 207.
Wulf 72.
Wundt 92. 145. 273. 293. 295.

Z.

Zeller 14. 18. 65. 248.
Zenon (Eleat) 310.
Zenon (Stoiker) 57.
Ziegler 40.
Ziehen 283.
Zigliara 72. 74.

# Sachregister.

Die Zahlen in kleinem Druck verweisen auf die Erläuterungen.


**A.**

Abstrakt 145, 231, 262; a.e Ideen 135 ff.; Abstraktion 69, 70, 77 f., 145, 213, 221, 235. Vergl. Begriff.
Adäquate Erkenntnis durch den Verstand 121.
Affekt 23 f., 115; Affektenlehre Spinozas 119 f. Vergl. Leidenschaften.
Affiziert werden 183, 204.
Aktivität (Tätigsein) 239.
Akzidens 75, 123 ff., 154.
Allgemeiner Begriff 142.
Analogie, Schluß nach der A. 91.
Analyse der Mathematiker 152.
Analytisch 172 ff., 204; a.e Sätze 156. Vergl. Methode, Urteil.
Anschauung 174, 182 f., 204; reine A. 182; intellektuelle A. 226, 233; A. ist intuitiv 182; notwendig zur Erkenntnis 187.
Anthropomorphismen 92.
Apatheia, Seelenruhe des Weisen 51, 58.
ἄπειρον 238, 248.
Apodiktisch 181; a.e Gewißheit 173, 175, 178, 185; = absolute Notwendigkeit 181; a.es Urteil 205.
*A posteriori* 173, 178, 182, 197, 204, 206, 209. Vergl. Empirisch, Erfahrung.
Apperzeption = Bewußtsein 148 f.; reine A. 105.
*A priori* 173 ff., 197, 208 ff.; A. = schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig 204; allgemeingültig und notwendig 204, 206, 208; A. als Anlage im Bewußtsein 206; Apriorismus 203, 284.
Assoziation 283; moralische A.en 279.
Ästhetik 241, 248, 283.
Ataraxie, Gleichgewicht der Seele 58.
Atombegriff, Widerspruch im A. 146.
Atomistik 59.
Attribut 207; A. bei Spinoza 107, 118. Attribute: Denken und Ausdehnung 120.
Aufklärung, englische A. 167.
Ausdehnung als Eigenschaft des Körpers 86. 122.
Außenwelt 219, 285; Realität der A. 222.
Automat 149, 156.
Autonomie (Selbstgesetzgebung) 206; A. des Sittengesetzes 248.
Axiome 87, 118, 152. Vergl. Grundsätze.

**B.**

Begehren der Monaden 149 ff., 155.
Begriff etwas Gedankliches 16; Bildung des B.es 144; B. enthält ein Allgemeines 203; Sammelbegriffe 77; Gemeinnamen 142; Allgemeinbegriffe 77; Beziehungsbegriffe 16; Gattungs- und Artbegriffe 77; Erkenntnis durch B.e 14; objektives Begriffssystem der Wirklichkeit 36; begriffliche Konstruktion der Wirklichkeit 145; Grundbegriffe nicht angeboren 133. Vergl. Abstrakt.
Bewegung durch Stoß 130; Widersprüche im Begriff der B. 310.
Bewußtsein 285 ff.; Tatsachen des B.s 213, 221; höchste B.seinheit 287 ff., 294.

**C.**

*Consensus omnium* 49.

**D.**

Deduktion, transzendentale D. 185, 207.
Deduktives Schlußverfahren 121. Vergl. Schluß, Syllogismus.
Definitionen als Grundlage des Systems bei Spinoza 118; der Mathematik 152.
Denken, reines D. 23; Denken des D.s 22 f.; Freiheit des D.s 218.
Dialektik bei Plato 13, 19; D. Aufsuchen höchster Erklärungsprinzipien 86, 89, 91; dialektische Methode Hegels 233/4; D. der praktischen gemeinen Vernunft 202.
Differential 153.
Dilemma 247.
Ding mit vielen Eigenschaften 248; Wesen und Dasein der D.e 110, 119, 290; Wahrheit und Falschheit der D.e 122; D. an sich 183 f., 187, 206, 286; D. a. s. eine notwendige Folgerung bei Kant 207; D. a. s. bei Fichte 213 ff., 220. Vergl. Eine, das.
Diskursive Erkenntnis durch Begriffe 182, 206; d. = allgemein 206.
Dogmatiker 217 ff.
Dogmatismus nach Kant 177, 205; nach Fichte 213, 222.
Dualismus (Seele und Körper) 44, 81.

**E.**

Egoismus 258, 281; rücksichtsloser E. 284.
Eigenschaft 135; sinnliche Eigenschaften *(species sensibiles)* 147; *species intelligibiles* 154; primäre E.en 107, 126 f., 188, 207; sekundäre E.en 126 f., 207; logische E. 77.
Einbildung 95. Vergl. Meinen.
Einbildungskraft 100 ff.; ihre Fähigkeit begrenzt 158; worin E. nur besteht 159; Phantasievorstellungen 168; Phantasiebilder 69; künstlerische Phantasie 168.
Eindrücke = angeborene Schriftzüge 107; Eindruck = lebendige Vorstellung (Empfindung oder Gemütsbewegung) 158 ff., 168; E. als Kriterium philosophischer Begriffsbildung 161; E. verschieden nach der Beschaffenheit der Sinnesorgane 48.
Eine, Das E. im Verhältnis zur Vielheit 63, 66. Vergl. Ding.
Emanationslehre 66.
Empfindung als Materie der Erscheinung 184, 204, 206; Subjektivität der Sinnesempfindungen 14.
Empiriker unter den Ärzten 151. Vergl. Erfahrung.
Empirisch 171, 204; e. gewiß 182.
Empirismus 156, 202, 269, 284; psychologischer E. 168.
Energie als Band zwischen Körper und Geist 164, 168.
Entelechie 149 ff., 155.
Entwicklung, Weltprozeß als E. 19; Begriff der E. bei Hegel 234; Entwicklungstheorie Darwins 208.
Erfahrung 284; E. aus vielfacher Erinnerung 20; Kenntnis des Einzelnen 20; E. = Empfindungen 171, 205/6; Mannigfaltigkeit der E.en 235; E. kontinuierliche Zusammenfügung von Wahrnehmungen 178; Erfahrungsurteile 173, 178; E. Inbegriff aller Erkenntnis 203, 206; E. System der von dem Gefühl der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen 212 f.; Analogie der E. 170; Grund der E. 221. Vergl. Empirisch, *A posteriori*.
Erkennen (Erkenntnis), Drang nach E. 20; Stoff der E. 207; E. gerichtet auf das Seiende 4 f.; reines E. 22 f.; reine E., der nichts Empirisches beigemischt ist 204; reines willensfreies E. 252, 259, 263; Stufen der E. 78 f.; intuitive E. 117; höchste E. 7; E. nur aus Beobachtung der Tatsachen 269, 282; Grenzen des E.s 169.
Erkenntnisgrund 70 f., 78.
Erkenntnistheorie 221; Probleme der E. 133. Vergl. Psychologie des Erkennens.
Erkenntnisvermögen (Anschauung, Verstand, Vernunft) 203, 220, 221.
Eros Streben, sich zum Unsterblichen zu erheben 15.
Erregung *(affection)* 150, 156. Vergl. Passivität.
Erscheinung 184 ff., 245, 250; E. nicht Schein 189 f.; Erscheinungswelt 16, 222.

Ethik 208, 209; E. als Teil der Ästhetik 248; stoische E. 256. Vergl. Moral, Philosophie.
Eudämonismus vergl. Glückseligkeit, Utilitarismus.

F.

Fatalist 217.
Forderung (Postulat) 152; Postulat der Freiheit und Selbständigkeit des Ich 217.
Form der Sinnlichkeit 183; F.en der Welt als Vorstellung 262; Einheit von F. und Inhalt 231; F.en = ursprüngliche Anlagen 203, 206; formelles Prinzip des Wollens 197. Vergl. Stoff.
Freiheit 112, 121, 211, 236, 289; Kants Lehre von der Freiheit 209, 222; transzendentale F. 237, 241.

G.

Gedächtnis 145; G. der Monaden 151; Erinnerungsvorstellungen 168.
Gefühl, moralisches G. 208, 274 f.
Geist 144, 290; absoluter G. 60; als Erstes prädikatlos 66; Weltgeist 229; geistiges Universum 229; G. Sohn des Einen 64, 66; G.er 149, 155; menschlicher G. (Seele) im Gegensatz zum Leib und Fleisch 81; veränderlich 89; leichter erkennbar als der Körper 97; besitzt Fähigkeit des Urteils 103; Tätigkeiten der Seele 69, 99, 107, 129; Vermögen der S. 23 f., 38; Beschaffenheiten der S. 23 f., 39; Entwicklung des menschlichen G.es 267; im Verhältnis zu der des Individuums 268 ff.; G. alles, was Perzeptionen und Begierde hat 149. Vergl. Intellekt, Psyche.
Geisteswissenschaften 208.
Gelten 302 ff.
Gemeinschaft 32 f.
Gemeinsinn 103.
Genius, Leben des G. 259.
Gerechtigkeit an den Staat gebunden 35.
Gesetz 289; praktisches G. 198, 209; G. der Dinge 289. Vergl. Naturgesetz.
Gewissen, Wesen des G.s 276; Theorien des G.s 276, 284.
Glaube 13.
Gleichgültigkeit, stoische G. 253.
Glück nur negativ 257, 259.
Glückseligkeit 28 ff., 191 ff., 208; G. unterschieden von Lust 40; Wesen der G. 28 f., 282; G. Endzweck alles menschlichen Tuns 28 f.; glücklich leben = naturgemäß leben 51 f., 57; allgemeine, größtmögliche G. 274 f., 279. Vergl. Utilitarismus.
Gott 80 ff.; G. und die Idee des Guten 19; G. absolutes Wesen 23; das Eine 65; der Allgütige 96; Quelle der Wahrheit 97; Wesen G.es bei Spinoza 118; Ursache aller Dinge 108 ff.; allein freie Ursache 109; Vollkommenheit G.es 114, 116; G.es Tätigkeit Denken 23; G. denkt sich selbst 23; G.es Verstand und Wille 110 f.; göttliche Liebe 115 f.; G. liebt sich selbst mit unendlicher geistiger Liebe 116, 122; Gehorsam dem G. 56; Glaube an G. 287.
Gravitation 271.
Grund außerhalb des Begründeten 213; Satz vom zureichenden G. 151 f.; metaphysische und logische Fassung d. S. v. z. G. 156 f.; vierfache Wurzel d. S. v. z. G. 157; ein synthetischer Satz 175.
Grundsätze der Handlung 197. Vergl. Axiome.
Gut, das höchste 54.

H.

Humanität nur im Staate möglich 42.

I.

Ich als Geist 103; als Substanz 107; Spontaneität des I. 203; Freiheit und Selbständigkeit des I. 217; I. aktiv oder passiv 202 f.; Schöpferkraft des I. geleugnet 168; Ichheit 220.
Ideal, I. und Leben 19.
Idealismus 287; I. Berkeleys 144, 187, 207; I. im Gegensatz zum Dogmatismus 213 ff., 222.
Idealität von Raum und Zeit 189.
Idee, Platonische I. 3, 9 ff., 13, 262; I.nlehre 13 f., 65, 296 ff.; I.n Urgrund des Seins 15 16; Ordnung der I.n 17; I. des Guten 7, 11 f., 18; Immanenz der I.n 36; I. = Weltvernunft 230, 231, 235; Entwicklung der I. 233; I. = Bewußtseinsinhalt 122 ff., 133, 135 ff, 144; I. als von Gott aufgeprägtes Zeichen 87; angeborene I.n 133; einfache I.n 123, 133; zusammengesetzte I.n 123 ff.; I. = schwächere Vorstellung eines Eindrucks 158 ff., 162, 167.
Identität von Form und Inhalt 231; identische Aussagen 152.
Idole (Trugbilder) = leere Meinungen 89 f., 92; Einteilung der I. 89.
Immateriell vergl. Geist, Seele.
Imperativ, kategorischer I. 210; ein formales Prinzip 210.
Individuum 58, 220; I. als Objektivation des Willens 249 ff.
Induktion 89 f., 205, 282; I. nicht einfache Aufzählung 88; dialektische 91.
Instanzen (Fälle), positive I. 88, 91; negative I. 88, 91.
Instinkt 36, 93, 193.
Intellekt, geistiges Denk- oder Erkenntnisvermögen = Vernunft und Verstand 69/70; Macht des I.s 121; intellektuelles Reich 232. Vergl. Geist.
Intelligenz an sich 213; freie I. 214.
Intelligible Welt 210, 222; *species intelligibiles* 154.
Interesse, höchstes I. für uns selbst 218; den Willen anregend 252.
Intuitives Wissen 121; Anschauung ist intuitiv 182, 206.
Irren eine Unvollkommenheit 96.

K.

Kategorien 234, 246; fünf Kategorien von Vorgängen 272.
Kausalität vergl. Ursache.
Konkret in grammatikalischer Bedeutung 144; k. im Gegensatz zu abstrakt 236; *in concreto* 180, 183.
Kontradiktorisch entgegengesetzt 151. Vergl. Widerspruch.
Körper 290 f.; Wesen d. K.s nach Descartes 95, 99; nach Berkeley 144; K. und Seele 292.
Kosmogonie 18.
Kraft 126, 133; K. den Stoff belebend 238.
Kritik 181; K. unserer Vernunft 202; kritische Frage 177; k. Philosophie 202; Kritizismus 205.
Kulturideal, allgemeinmenschliches 282.

L.

Langweile 250 ff.
Leben ein Denken 60; L. ein Leiden 249 ff., 253, 256.
Leidenschaften 259. Vergl. Affekt.
Liebe, Gottes L. 81; göttliche Liebe 115 ff.; geistige (intellektuelle) L. 116, 121; praktische, pathologische L. 197.
Logik 58, 133, 144; L. beschäftigt sich mit abstrakten Ideen 135; scholastisch-logische Begriffsbestimmungen 107; Anwendung von Symbolen in der L. 92.
Lust das Gute 8, 49, 52; das höchste Gut 54.

M.

Mangel als Triebfeder des Willens 257 f.
Materie 287; konstante Quantität der M. 291. Vergl. Stoff.
Materialismus 222; Materialist 217, 287.
Mathematik 67; M. (Geometrie und Arithmetik) geht von Voraussetzungen aus 12/3; beruht auf Verstandesgewißheit 13; enthält zweifellose Gewißheit 95; gibt Richtmaß der Wahrheit 113; Grundlage aller Wissenschaften 273; reine M. 174 ff.; Möglichkeit der reinen M. 181 ff.; M. angewandt auf Seelenlehre 246.
Maxime 195 ff.; M. der Klugheit 199.
Mechanik des Seelenlebens 119; mechanische Naturerklärung 120, 309; Mechanismus der Natur 269. Vergl. Natur, Naturwissenschaft.
Meinen (Vorstellen) 3 ff., 106, 224 f.; M. in der Mitte zwischen Wissen und Nichtwissen 5; Meinung (Einbildung) 121.
Mensch, Hauptgattungen von M.en 218/9; Unterschied der M.en 44; Extreme des Menschenlebens 259;

M. auf Gesellschaft angewiesen 34, 279 f.; Gefühl der Einheit mit allen M.en 280; Menschheitsentwicklung 281.
Merkmal in der Logik 144, 206, 222.
Metaphysik, Erklärung des Wortes 35/6; M. höchste Wissenschaft, geht auf die allgemeinsten Gründe 37, 309; erste Philosophie 67; induktive M. 293; sucht die einfachsten Wahrheiten auf 118; beschäftigt sich mit abstrakten Ideen 135; enthält dunkle und unbestimmte Ideen 161, 240; Eigentümliches aller metaphysischen Erkenntnis 171 ff.; ob M. möglich ist 175 ff.; ob M. als Wissenschaft möglich ist 181; Nutzen der metaphysischen Begriffe 270; Veränderung ein metaphysisches Problem 237; das Ungereimte eines metaphysischen Begriffs 240, 287.
Methode, analytische M. 178, 180, 205; vergl. analytisch; theologische, metaphysische, positive M. 267.
Modus 207; Definition Spinozas 118.
Monade 147 ff., 153 ff., 236, 287; M. ein ausdehnungsloses Kraftwesen 153.
Monismus vergl. Pantheismus.
Moral, herkömmliche 274; Begründung der M. 274 ff.; Richtschnur der M. 282; Herrenmoral 284. Vergl. Pflicht, Gewissen, Ethik.
Monotheismus. Begriff des M. 37.
Mystizismus 122.

## N.

Nachtansicht 293.
Natur schafft nichts zwecklos 33, 34; N. eines Dinges 35; N. ohne Zweck 111 ff.; N. einzige Quelle der Erscheinungen 268; erkenntnislose N. 250; Gleichförmigkeit des Naturlaufs 92, 282; natürliches Universum 229. Vergl. Mechanik.
Naturanlage eines organisierten Wesens 192.
Naturgesetz 16.
Naturwissenschaft, exakte 120; vergl. Mechanik; reine N. 178.
Negation ein Mangel 119.
Neigung 218; N. im Gegensatz zur Pflicht 196 f.
Nominalismus 71, 150.
Notwendigkeit, subjektive, objektive N. 144.
Nützlichkeitsmoral vergl. Utilitarismus.

## O.

Objekt im Verhältnis zum Subjekt 202.
Objektivation des Willens 250, 259; Stufen der O. 262 f.
Ontologie 277.
Orientalische Geistesweise 65.

## P.

Pantheismus des Altertums 66; der Stoiker 58; P. Spinozas 118, 220; dynamischer P. Plotins 66.
Partikular 142.
Passivität 239, 241. Vergl. Erregung.
Perzeption (perzipieren) 144, 148 ff., 153, 155; kleine P.en 150, 156.
Person 192; Persönlichkeit 209.
Pessimismus 263.
Pflicht 194 ff., 197; pflichtwidrig, -mäßig, aus Pflicht 194 f.; Pflichtgebot apriorisch 214; P. ein Gefühl 276 ff.; Streit, ob angeboren oder anerzogen 278. Vergl. Moral, Tugend.
Phantasie vergl. Einbildungskraft.
Philosoph, Charakter d. P.en 16 f.; Freund der Weisheit 2; geht mit Göttlichem und Geregeltem um 17; zum P.en muß man geboren sein 220; P.en müssen im Staat regieren 15.
Philosophie, Forderung der P. 211; Aufgabe der P. 105, 211, 213, 228; Gegenstände der P. 214, 223; Teile der P. 67 f.; Wert der P. 17; P. objektive Wissenschaft der Wahrheit 224; theoretische P. 208; praktische P. (Ethik) 208, 248; Begriff der Geschichte der P. 223 ff.
Physik 67.
Physischer Einfluß *(influxus physicus)* 154.
Pönitenziarsystem, philadelphisches 251, 263.
Positivismus 16, 48, 167, 267 ff., 273; Wesen des P. 270; Anhänger des P. 273.
*Principium indiscernibilium* 148, 155.



Problematischer Begriff 177.
Protestantismus, eigentümliches Prinzip des P. 231.
Psyche, Erklärung des Wortes 107. Vergl. Geist.
Psychologie des Erkennens 133, 169; P. Teil der Physiologie 273; P. der Tiere 145. Vergl. Erkenntnistheorie.
Psychophysik 292, 295.

## Q.

Qualität 174, 238. Qu.en der Sinne 49.
Quantität 95.
Quietismus 85.

## R.

Rationalismus 156, 168, 206.
Raum 83. R. kein empirischer Begriff 206; R. reine Anschauung 184 ff.; R. Form unserer Sinnlichkeit 184, 187; Raumtheorie Kants 205.
Reale 247. Vergl. Substanz.
Realismus 141.
Realität, absolute R. = abs. Vollkommenheit 119.
Recht 35.
Reflexion 141.
Relativismus 16, 105; Relativität aller menschlichen Wertbestimmungen 283; der sittlichen Vorschriften 46.
Religiöse Beweggründe der moralischen Verbindlichkeit 275.
Repräsentieren, die Monade repräsentiert die Gesamtheit der anderen 153; R. = Vorstellen 153; eine Idee repräsentiert andere derselben Art 140, 145.
Rezeptivität 204.
Rigorismus 209.

## S.

Schicksal 244.
Schluß, vermischte Schlüsse 247; deduktives Schlußverfahren 121; S. nach der Analogie 91; Trugschlüsse 92. Vergl. Syllogismus.
Seele vergl. Psyche, Geist.
Sein 168 f.; ein ewiges unveränderliches S. 14; absolutes S. identisch mit dem Geistigen 37; das, was ist, ist vernünftig 234 ff.; Begriff des S.s über dem Werden erhaben 237; Welt des S.s 209; S. kein Gattungsbegriff 75.
Selbstbeobachtung 131, 133, 211.
Selbstbestimmung 237, 240 f.
Selbstgenügsamkeit 30.
Seligkeit oder Freiheit 116 f.
*Sensorium commune* 154.
Sensualismus 206.
*Singulare* (Einzelding) 70, 76 f.
Sinne Erkenntnis vermittelnd 71, 94; Sinneswahrnehmung 131, 133; Sinnestäuschung 106; Verschiedenheit der Erscheinungsbilder der S. 43.
Sinnlichkeit verworrene Vorstellungsart 189; S. ist rezeptiv 204; liefert Anschauungen 204.
Skepsis 105; S. der Griechen 47 f.
Skeptizismus 176, 177, 203, 207, 217, 232.
Skotismus 71. Vergl. Realismus.
Solidität 123.
Sollen 18, 210; Welt des S.s 209.
Soziologie 273; soziale Physik 272.
Spekulativ 217, 222.
Staat ein in sich Vernünftiges 230 f.; Staatslehre Platos 15; Aristoteles' 32 ff., 41 f.; S. früher als Individuum 35.
Stoff (Materie) 63, 83; S. durch die Form gestaltet 155, 238; Materie der Erscheinung 184, 206; S. der Erkenntnis 207. Vergl. Form.
Subjekt im Verhältnis zum Objekt 202; subjektive Notwendigkeit 180.
Substanz, Definition Spinozas 118; Begriff der S. 69, 76, 107, 123 ff., 176; körperliche, geistige S. 127 f. Vergl. Ding, Reale.
Sukzession 244.
Syllogismus 88, 91, 119; syll. Beweisführung 87, 91. Vergl. Schluß.
Synthesis der Wahrnehmungen 178.
Synthetisch 172 f.; vergl. Urteil; metaphysische Urteile sind s. 176; s.e Sätze *a priori* 177, 178 f.; s.e Lehrart 205.

### T.

Tagesansicht 294.
Teleologie 92; teleologische Betrachtungsweise 120. Vergl. Zweck.
Temperament 254.
Theorie 21 f.; Th. in höherem Grade Wissenschaft 22, 151; Th. Kenntnis des Allgemeinen 36; Th. Erkenntnis des ursächlichen Zusammenhanges 22.
Tiere bloße Maschinen 138; Tierseelen 145, 149.
Transzendent 277, 282, 283.
Transzendentale Erkenntnis 207; T.philosophie 180, 220; t. Deduktion 185, 207.
Traum 94, 106; T.bilder 69.
Trilemma 237, 240, 246, 247.
Tropen 43 ff., 47.
Tugend, Wesen der T. 23 ff., 26; dianoetische, ethische T.en 38; T. von Lust zu trennen 53. Vergl. Pflicht.

### U.

Unendlich, absoluter Geist u. 60; u.e Reihe 239, 240.
*Universale* 69 f., 76 f., 144; U. als allgemeine Natur 70; U. als gedankliche Beziehung 69; 5 Klassen des U.ien 77.
Universum der Stoiker 58.
Ursache und Wirkung (Kausalität) 22, 147, 154, 238; Frage nach den ersten U.en 270; ein Beziehungsbegriff 16; K. = Idee der notwendigen Verknüpfung 161 ff., 169 f.; äußere 237 f.; innere U. 240 ff.; Kausalgesetz 169.
Urteil, Fähigkeit des U.s 103; Einteilung der U.e in analytische und synthetische 172 ff., 204; apodiktisches 205; wahres U. muß hinreichend begründet sein 156 f.; Zurückhaltung im U. 43, 47.
Utilitarismus 274 ff., 282. Vergl. Glückseligkeit.

### V.

Veränderung aus äußerer Ursache, aus Selbstbestimmung, als absolutes Werden 237 ff.
Verbindlichkeit, Quelle der V. 274; äußere Gründe 275; innere 276.
Vernunft erkennt die Wahrheit und das Seiende 10 ff.; dialektisches Vermögen der V. 13; V. Vermögen abstrakter Begriffe 262; reine V. 173 f.; Prinzipien der reinen V. 175; praktischer Gebrauch der V. 193; V. als praktisches Vermögen 194; das Göttliche ist denkende V. 22; das Seiende ist V. 231, 235.
Verstand 12/3, 71, 262; perzipiert Ideen 144; V. reflektiert 187; V. Vermögen der Begriffe 206; V. begreift das den Dingen Gemeinsame 121; gesunder V. 194; V.esgewißheit liegt zwischen Vernunfterkenntnis und bloßer Vorstellung 13; Einsicht des V.es 102.
Vielheit, Prinzip der V. 62; V. in der Einheit 148, 155, 248.
Vorstellen 5 f.; vergl. Meinen; V. gibt nicht Erkenntnis 102; V. Zusammenfassen des Vielfachen zur Einheit 154. Vergl. Perzeption.
Vorstellung, dunkle und klare V.en 36, 189; V.en unterschieden nach Stärke und Lebhaftigkeit 158.
Voraussetzungen in der Mathematik 12/3; Vernunft gibt wahrhaft letzte V.en 13.
Vorurteil 96.

### W.

Wahrheit im Gegensatz zur Meinung 214; zwei Wege ihrer Erforschung 86; W. ist nur eine 228; relative und absolute W. 233; einfache W.en *(simplicia)* 118; ewige W. = Wesen eines Dinges 110, 119; notwendige und ewige 151, 153, 156; begründete, tatsächliche W.en 152. Vergl. Erkennen.
Wahrnehmung, sinnliche W. noch nicht Wissenschaft 22; Unterschied der W.en 45; Wahrnehmungsvermögen 21.
Wahrscheinlichkeit 13.
Wanderbildchen 154.
Wechsel aller Dinge 14, 243, 296 ff., 309 f.
Weise, Ideal des W.en 54, 58.





Welt, reale 305; W. als Vorstellung 261 ff.
Werden, absolutes W. 237, 241, 242 f.; ewiges W. als Wesen des Willens 264. Vergl. Entwicklung.
Wesen vergl. Form, Ding.
Wesenheiten 268.
Widerspruch, Satz des W.s 74, 119, 151, 157, 205; S. d. W.s Prinzip aller analytischen Urteile 172, 178 f.
Wille, der gute W. 82, 84, 191 ff., 208; W. als Wesen des Seins 249 ff., 261 f.; W. ein beständiges Streben 250, ohne Ziel 264; W. zum Leben 250, 260; Verneinung des W.s zum Leben 265.
Wirklichkeit 301; Konstruktion der W. 145.
Wirkung vergl. Ursache.
Wissen entspringt aus der Einwirkung der Gegenstände auf das Ich 167. Vergl. Erkennen.
Wissenschaft 171; spekulative W. 67; wirkliche W. geht auf die letzten Gründe und Prinzipien 22; sinnliche Wahrnehmungen noch nicht W. 22, vergl. Theorie; Ziel der W. 145; wissenschaftliches Verfahren 145; Einteilung der Wissenschaften 272.
Wissenschaftslehre 212, 221.
Wort ein mangelhaftes Mittel des Ausdrucks von Gedanken 90, 92.
Würde des Menschen 210.

### Z.

Zeit 83, 95; Z. eine reine Anschauung 184; Z. Form unserer Sinnlichkeit 184; Z. Form des inneren Sinnes 207.
Zufall 242.
Zweck 113, 192; sich realisierender Z. 155; Endzweck der Dinge 112, 270; Mensch handelt nach Z.en 112, nicht die Natur 111 ff. Vergl. Teleologie.
Zweifel 93 ff.; an allem Z. möglich 96; grundsätzlicher Z. 105. Vergl. Skeptizismus.

VERLAG VON FERDINAND ENKE IN STUTTGART.

# Ästhetik

und

# Allgemeine Kunstwissenschaft.

In den Grundzügen dargestellt

von

**Max Dessoir.**

Mit 16 Textabbildungen und 19 Tafeln.

Lexikon-Format. 1906. Geheftet M. 14.—; in Leinwand gebunden M. 17.—

# Zeitschrift für Ästhetik

und

# Allgemeine Kunstwissenschaft.

Herausgegeben

von

**Max Dessoir.**

I. Band. 37 Bogen. Lex. 1906. geh. M. 19.40.
II. Band. 37 Bogen. Lex. 1907. geh. M. 18.80.
III. Band. 39 Bogen mit 4 Tafeln. Lex. 1908. geh. M. 21.20.
IV. Band. 40 Bogen. Lex. 1909. geh. M. 20.—.
V. Band. Heft 1. Lex. 1910. geh. M. 4.60.

*Die Zeitschrift erscheint in Heften von acht bis zehn Druckbogen, wovon je vier einen Band bilden. Der Preis der Hefte wechselt nach dem Umfang, die Berechnung erfolgt heftweise. Es ist alljährlich die Ausgabe eines Bandes beabsichtigt.*

Wirkl. Geh.-Rat Prof. Dr. **W. Wundt.**

## Ethik.

Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens.

**Dritte umgearbeitete Auflage.**

Zwei Bände. gr. 8°. 1903. geh. M. 21.—; in Leinw. geb. M. 24.20.

## Logik.

Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung.

**Dritte umgearbeitete Auflage.**

Drei Bände.

**I. Band: Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie.**
gr. 8°. 1906. geh. M. 15.—; in Leinw. geb. M. 16.60.

**II. Band: Logik der exakten Wissenschaften.**
gr. 8°. 1907. geh. M. 15.—; in Leinw. geb. M. 16.60.

**III. Band: Logik der Geisteswissenschaften.**
gr. 8°. 1908. geh. M. 15.80; in Leinw. geb. M. 17.40.

## Prinzipien der mechanischen Naturlehre.

Ein Kapitel aus einer Philosophie der Naturwissenschaften.

**Zweite umgearbeitete Auflage** der Schrift:

Die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Kausalprinzip.

8°. 1910. geh. M. 5.60; in Leinw. geb. M. 6.60.

## Die soziale Frage im Lichte der Philosophie.

Vorlesungen über Sozialphilosophie und ihre Geschichte.

Von

Prof. Dr. **L. Stein.**

**Zweite verbesserte Auflage.**

gr. 8°. 1903. geh. M. 13.—; in Leinw. geb. M. 14.40.

## Philosophische Strömungen der Gegenwart.

Von

Prof. Dr. **L. Stein.**

gr. 8°. 1908. geh. M. 12.—; in Leinw. geb. M. 13.60.

VERLAG VON FERDINAND ENKE IN STUTTGART.

## Moderne Philosophie.

Ein Lesebuch
zur Einführung in ihre Standpunkte und Probleme.

Von

Privatdoz. Dr. **M. Frischeisen-Köhler.**

gr. 8°. 1907. geh. M. 9.60; in Leinw. geb. M. 10.80.

## Tolstois Weltanschauung und ihre Entwickelung.

Von Dr. **E. L. Axelrod.**

gr. 8°. 1902. geh. M. 4.—

## Epictet und die Stoa.

Untersuchungen zur stoischen Philosophie.

Von Prof. Dr. **A. Bonhöffer.**

gr. 8°. 1890. geh. M. 10.—

## Die Ethik des Stoikers Epictet.

Von Prof. Dr. **A. Bonhöffer.**

Anhang: Exkurse über einige wichtige Punkte der stoischen Ethik.

gr. 8°. 1894. geh. M. 10.—

## Aus G. C. Lichtenbergs Korrespondenz.

Von Dr. **Erich Ebstein.**

Mit Tafel- und Textabbildungen. kl. 8°. 1905. geh. M. 2.40.

## Arthur Schopenhauer, seine wirklichen und vermeintlichen Krankheiten.

Von Geh. Rat Prof. Dr. **W. Ebstein.**

gr. 8°. 1907. geh. M. 1.20.

## Ludwig Feuerbach.

Von Dr. **C. N. Starcke.**

gr. 8°. 1885. geh. M. 9.—

## Theorie, Ursprung und Geschichte der Friedensidee.

Kulturphilosophische Wanderungen

von

**Dr. Samuel Max Melamed.**

gr. 8°. 1909. geh. M. 8.40; in Leinw. geb. M. 9.40.

**Preisgekrönt vom internationalen Friedensbureau in Bern.**

## Bibelstunden eines modernen Laien.

Von **Julius Lippert.**

Mit einem Kärtchen. kl. 8°. 1906. geh. M. 3.—; in Leinw. geb. M. 4.—

Neue Folge (Neues Testament).

kl. 8°. 1907. geh. M. 3.—; in Leinw. geb. M. 4.—

## Die Geschichte der Familie.

Von **Julius Lippert.**

8°. 1884. geh. M. 6.—

## Kulturgeschichte der Menschheit in ihrem organischen Aufbau.

Von **Julius Lippert.**

Zwei Bände.

gr. 8°. 1886 u. 1887. geh. M. 20.—; in Halbfrz. geb. M. 25.—

Inhalt: Einleitung. — Die Lebensfürsorge als Prinzip der Kulturgeschichte. — Die Urzeit. — Ausblick auf die Verbreitung der Menschheit. — Die ersten Fortschrittsversuche der Lebensfürsorge. — Die Zähmung des Feuers. — Die Fortschritte des Werkzeugs als Waffe. — Ausblick auf die Entwickelung differenzierter Geräte. — Fortschritte der Speisebereitung. — Fortschritte des Schmuckes und der Kleidung und ihr sozialer Einfluß. — Der beginnende Anbau und die Verbreitung der jüngeren Völker in Europa. — Das Nomadentum und die Verbreitung der Zugtiere. — Die Nahrungspflanzen im Gefolge der Kultur. — Die Genußmittel engeren Sinnes und ihre kulturgeschichtliche Bedeutung.

## Einführung in die Philosophie des Strafrechts auf entwickelungsgeschichtlicher Grundlage.

Von Prof. **J. Makarewicz.**

gr. 8°. 1906. geh. M. 10.—; in Leinw. geb. M. 11.60.

VERLAG VON FERDINAND ENKE IN STUTTGART.

## Tübinger staatswissenschaftliche Abhandlungen.

Herausgegeben

von

Dr. **Carl Johannes Fuchs,**

o. Prof. der Volkswirtschaftslehre an der Universität Tübingen.

1. Heft: **Stephinger,** Privatdoz. Dr. phil. et rer. pol. **Ludwig, Die Geldlehre Adam Müllers.** gr. 8°. 1909. geh. M. 8.—.

2. Heft: **Brennecke, Werner, Die Landwirtschaft im Herzogtum Braunschweig.** gr. 8°. 1909. geh. M. 3.60.

3. Heft: **Linneweber, Gisbert, Die Landwirtschaft in den Kreisen Dortmund und Hörde.** gr. 8°. 1909. geh. M. 5.40.

4. Heft: **Kaiser, C., Die Wirkungen des Handwerkergesetzes in Württemberg und Baden.** gr. 8°. 1909. geh. M. 3.—.

**Prof. Dr. Gustav Cohn:**

## System der National-Oekonomie.

Ein Lesebuch für Studierende.

Vier Bände.

I. Band: **Grundlegung.** gr. 8°. 1885. geh. M. 12.—.

II. Band: **Finanzwissenschaft.** gr. 8°. 1889. geh. M. 16.—.

III. Band: **Nationalökonomie des Handels und des Verkehrswesens.** gr. 8°. 1898. geh. M. 24.—.

## Zur Politik des deutschen Finanz-, Verkehrs- und Verwaltungswesens.

Reden und Aufsätze.

8°. 1905. geh. M. 14.—.

## Zur Geschichte und Politik des Verkehrswesens.

8°. 1900. geh. M. 14.—.

VERLAG VON FERDINAND ENKE IN STUTTGART.

## Die Nationalökonomie in Frankreich.

Von

Dr. **Raymund de Waha.**

gr. 8°. 1910. geh. M. 16.—; in Leinw. geb. M. 17.40.

---

## Ziele, Richtpunkte und Methoden der modernen Völkerkunde.

Von Prof. Dr. **S. Günther.**

gr. 8°. 1904. geh. M. 1.60.

---

## Parteiwesen und Entwicklung

in ihren Wirkungen auf die Kultur der modernen Völker.

Von Prof. Dr. **C. Kindermann.**

gr. 8°. 1907. geh. M. 3.—

---

## Die Reize der Frau und ihre Bedeutung für den Kulturfortschritt.

Von

Prof. Dr. **H. Sellheim.**

Mit einer Tafel. gr. 8°. 1909. geh. M. 1.60.

---

## Aberglaube und Zauberei

von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart.

Von Dr. **Alfred Lehmann,**

Direktor des psychophysischen Laboratoriums an der Universität Kopenhagen.

Deutsche autorisierte Übersetzung von
Dr. med. **Petersen I.,** Nervenarzt in Düsseldorf.

**Zweite umgearbeitete und vermehrte Auflage.**

Mit 2 Tafeln und 67 Textabbildungen.

gr. 8°. 1908. geh. M. 14.—; in Leinw. geb. M. 15.40.